





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

رقم الإيداع في دار الوثائق العراقيّة : 2465 لسنة 2021 م

ISSN : 2709-0841



◉مجلّة علميّة فصليّة تُعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد .
◉تصدر عن المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة .
◉العدد : (32) ربيع الآخر 1446 هـ .



فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

العدد الثاني والثلاثون

خريف 2024 م

ربيع الآخر 1446 هـ

تصدر عن

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة

(يعنى بالإستراتيجيّة الدينيّة والمعرفيّة)

العراق / النّجف الأشرف

ثورة العشرين / شارع البريد / مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الفكري





تنعى مجلة "العقيدة" أحد أعضاء هيئتها العلمية سماحة آية الله السيد فاضل الميلاني قدس سره، الذي قضى حياته في خدمة الرسالة الإسلامية؛ عالماً، باحثاً، أستاذاً محققاً، وناشراً لعلوم أهل البيت عليهم السلام في العالم الإسلامي، نسأل الله ان يتغمده بوافر رحمته، ويمن عليه برفيع الدرجات.



الترقيم الدوليّ : **ISSN: 2709 - 0841**

هاتف إدارة المجلّة : **00964-(7717072696)**

موقع المجلّة على شبكة الإنترنت :Aqeeda.iicss.iq

البريد الإلكتروني للمركز : Islamic.css@gmail.com

البريد الإلكتروني للمجلة : Aqeedah.m@gmail.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقيّة : **2465** لسنة **2021** م .

عنوان الموقع : جمهوريّة العراق / النجف الأشرف – ثورة العشرين شارع البريد – مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الفكري .

دليل المؤلّف

تستقبل (مجلَّة العقيدة) البحوث والدراسات الجادّة الرصينة وفق قواعد البحث العلميّ الآتية:

١. يشترط في البحوث أو الدراسات أن تكون على وفق منهجيّة البحث العلميّ، وخطواته المعمول بها عالميًا.

٢. أن يكون البحث مرتبطًا بمحاور المجلّة الرئيسة الآتي ذكرها:

أ- الكلام القديم والجديد .

ب- الفكر المعاصر .

ت- شبهات وردود .

ث- مكتبة العقيدة .

ج- أدب العقيدة .

٣. تقديم ملخّص للبحث باللغتين العربيّة والإنجليزيّة، في حدود صفحة واحدة، على أن تتضمن عنوان البحث كاملاً.

٤. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان واسم الباحث/ الباحثين، جهة العمل، العنوان الوظيفي(إن وجد)، رقم الهاتف، البريد الإلكتروني.

٥. تكون الهوامش في متن كل صفحة والمصادر والمراجع في نهاية البحث، أما طريقة كتابة المصادر والمراجع فتكتب على وفق الصيغة العالميّة المعروفة بـ (chicago) وهي كالآتي: اللقب، اسم المؤلف، عنوان الكتاب، الترجمة، الطبعة، المجلد أو الجزء، مكان الطبع، اسم المطبعة، سنة الطبع.

٦. يزوَّد البحث بقائمة المصادر والمراجع منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر ومراجع أجنبية تُضاف قائمة المصادر والمراجع بها منفصلة عن قائمة المراجع والمصادر العربيّة، ويراعى في إعدادِهما الترتيب (الألف بائي) لأسماء الكتب أو البحوث في المجلات.

٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلّة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدرها، أو مصادرها، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٨. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث ينشر في المجلّة للمرّة الأولى، وأن يشير فيما إذا كان البحث قد قُدِّم إلى مؤتمر أو ندوة علميّة، كما يلزم أن يشار إلى اسم الجهة العلميّة، أو غير العلميّة، التي قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

٩. أن لا يكون البحث منشورًا في وسيلة نشر أخرى، وبخلافه يتحمل الباحث كل التبعات القانونيّة المترتِّبة على ذلك.

١٠. يقدم البحث مطبوعًا على ورق (A٤)، مع قرص مدمج (CD) وبما لا يقلّ عن (٢٥) صفحة بخط «simplified Arabic» حجم (١٦) للمتن، و(١٤) للهامش، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

١١. ترتيب البحوث في المجلّة خاضع لاعتبارات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الكاتِب وأهمية البحث.

١٢. تخضع البحوث لتقويم سرّيّ؛ لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تُعاد البحوث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تقبل، ووفق الآليّة الآتية:

أ- يُبَلَّغ الباحث باستلام المادة المرسلة للنشر خلال مدة أقصاها

أسبوع من تأريخ التسلّم.

ب- يُبَلَّغ أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج- البحوث التي يرى المقوّمون الحاجة إلى إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًا للنشر في موعد أقصاه أسبوع واحد.

د- البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها بالرفض من دون ضرورة لإبداء أسباب الرفض.

هـ- يُمنح كلّ باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ومكافأة مالية مجزية، ويعتمد ذلك على درجة تقييم البحث وأصالته.

سياسة النشر في المجلّة

تسعى المجلّة تقديم فرص متساوية لجميع الباحثين، حيث تقبل الأبحاث العلمية استنادًا إلى محتواها العلميّ وأصالتها، وترى المجلّة أنّ الالتزام بأخلاقيات النشر المهنية تُعد أهمية قصوى يجب على الباحثين والمحكّمين مراعاتها؛ لتحقيق أهداف المجلّة ورؤاها العلميّة.

وفيما يأتي بيان أخلاقيات النشر العلميّ الخاصّ بالمجلّة، ويتضمن لوائح وأنظمة أخلاقيّة خاصّة برئيس التحرير، وأعضاء هيئة التحرير، والمحكّمين، والباحثين، كما يتوافق مع مبادئ لجنة أخلاقيات النشر العالمية(COPE):

١) يقوم رئيس التحرير بمتابعة وتقييم البحوث تقييمًا أوليًا، والنظر

في مدى صلاحيتها للنشر، أو الاعتذار من النشر، قبل إرسالها إلى السادة المحكّمين.

٢) يتولىّ رئيس تحرير المجلّة بالتعاون مع هيئة التحرير وذوي الاختصاص من خارج هيئة التحرير مسؤولية اختيار المحكّمين المناسبين على وفق موضوع البحث، واختصاص المحكّم بسريّة تامة.

٣) تقدّم المجلّة في ضوء تقارير المحكّمين والخبراء خدمة دعم فنيّ ومنهجيّ ومعلوماتيّ للباحثين بمقدار ما يقتضيه البحث ويخدم جودته.

٤) الالتزام بعدم التمييز بين الباحثين على أساس العرق، أو الجنس، أو النوع الاجتماعيّ، أو المعتقد الدينيّ أو القيميّ، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومنهج البحث، ومهارات التفكير العلميّ في عرض الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها وتحليلها.

٥) تلتزم المجلّة بعدم استخدام أيّ عضو من أعضاء هيئتها، أو المحكّمينأفكار البحوث غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال على المجلّة في أبحاثهم الخاصّة.

٦) يتعهد الباحثون بأصالة أبحاثهم واستيفائها للمعايير المهنيّة والأخلاقيّة والعلميّة، وما يترتب على ذلك من مصداقية عالية في تقديم النتائج من دون أي تغيير أو تحريف عليها.

٧) يلتزم الباحثون باستخدام الطريقة العلميّة الممنهجة في الوصول إلى الحقيقة.

٨) التزام الباحثين بالحيادية والابتعاد عن التعصب والتزمّت

والتمسك بالرأي والذاتيّة، وأن يكون الباحث منفتحًا على الحقيقة العلميّة.

٩) يلزم الباحثين اعتمادُ الأدلة والبراهين الكافية لإثبات صحة النظريات والفرضيات للتوصل إلى الرأي المنطقي المعزز بالأدلة.

١٠) يلتزم المحكّمون بالتأكد من خلو الأبحاث من الانتحال، كما يلزمهم الإشارة إلى جميع الأعمال المنشورة التي انتُحل منها.

إلى /
العدد :
التأريخ :

م / تعهّد وإقرار

يسرّ هيئة تحرير (مجلّة العقيدة) إعلام جنابكم الكريم بأنّها قد استلمتْ بحثكم الموسومبـ (..).

فيرجى تفضّلكم بملئ أنموذج التعهّد المرفق ربطًا في أقرب وقت ممكن؛ ليتسنى لنا المباشرة بإجراءات التقييم العلميّ، بعد استلام التعهّد
.. مع التقدير ...
مدير التحرير

د. عمار عبد الرزاق الصغير

م / تعهّد وإقرار

إنيّ الموقّع في أدناه (............................) وبحثي الموسوم بـ (............................)

أتعهّد بما يأتي:

١- البحث غير منشور سابقًا، ولم أقدّمه لأية جهة لنشره كاملاً أو ملخصًا، وهو غير مستلّ من رسالة، أو أطروحة، أو كتاب أو غيرها.

٢- التقيّد بتعليمات النشر وأخلاقياته المطلوب مراعاتها في البحوث المنشورة في المجلّة، وتدقيق البحث لغويًا.

٣- الالتزام بتعديل البحث حسب ملاحظات هيئة التحرير المستندة إلى تقرير المقيّم العلمي.

٤- عدم التصرّف بالبحث بعد صدور قبول النشر من المجلّة، إلاّ بعد حصولي على موافقة خطّيّة من رئيس التحرير.

٥- حمل المسؤوليّة القانونيّة والأخلاقيّة عن كل ما يرد في البحث من معلومات.

كما أقرّ بما يأتي:

١- ملكيّتي الفكريّة للبحث.

٢- التنازل عن حقوق الطبع والنشر والتوزيع -الورقي والإلكتروني- كافّة لمجلّة العقيدة أو من تخوّله.

وبخلاف ذلك أتحمّل التبعات القانونيّة كافّة، ولأجله وقّعت.

اسم الباحث: (....)

اسم الوزارة والجامعة والكليّة أو المؤسّسة التي يعمل بها الباحث:

(...)

البريد الإلكترونيّ للباحث (...)
رقم الهاتف: (..)

أسماء الباحثين المشاركين إن وجدوا (...)

توقيع الباحث

التاريخ//٢٠٢ م الموافق://١٤٤هـ

دليل المقوّمين

تحرص (مجلّة العقيدة) على ضمان أعلى درجات الكفاءة والإنصاف في عملية التقويم، فضلاً عن ضمان توحيد آليّة التقويم، والاتفاق على مراحلها، وتأكيد أهمية استيفاء معايير التقويم المنصف والدقيق؛ لذلك نرى أن المهمّة الأساسيّة للمقوّم العلميّ للبحوث، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصّصه العلميّ بعناية فائقة، ويقوّمه على وفق منظور علميّ أكاديمي ّلا يخضع لآرائه الشخصيّة، ثم يقوم بتثبيت ملحوظاته الصادقة حول البحث.

وأن يُعاد البحث إلى المجلّة في مدة لا تتجاوز خمسة عشر يومًا، ويتم التقييم على وفق المحددات الآتية:

١) مدى اتساق العنوان مع المحتوى.

٢) سلامة المنهج العلميّ المستخدم مع المحتوى.

٣) مدى توثيق المصادر والمراجع وحداثتها.

٤) الأصالة والقيمة العلميّة المضافة في حقل المعرفة.

٥) توافق البحث مع السياسة العامة للمجلّة، وضوابط النشر فيها.

٦) عدم الاستلال من دراسات سابقة، ومع ثبوت الاستلال يلتزم المقوّم ببيان تلك الدراسات لرئيس التحرير في المجلّة.

٧) بيان ما إذا كان ملخّص البحث يصف بشكل واضح مضمون البحث وفكرته، باللغتين العربيّة والانكليزية.

٨) بيان مدى استناد النتائج التي توصل إليها الباحث إلى الأطر النظرية التي اعتمد عليها.

٩) عملية التقويم تتم بشكل سرّي، وليس من حقِّ المؤلّف الاطلاع على أيّ جانب منها، وتسلّم الملحوظات مكتوبة إلى مدير التحرير.

١٠) إن ملحوظات المقوّم العلميّة وتوصياته ستعتمد بشكل رئيس في قرار قبول البحث للنشر من عدمه.







أثرُ الدِّين في ثقافةِ الإنسان

يتميّز الدين الإلهيّ بقدرته على رفد الوعي الإنسانيّ بمرتكزات فكريّة وروحيّة أساسيةٍ عميقةٍ، تعمل على توجيه الإرادة والسلوك نحو ما ينسجم معها.

هذا العنصر التأثيري في الدين الذي ينفذ عميقًا في التركيبة الإنسانية، هو الذي يدفع الإنسان ليرسم خططه، ويحدّد اختياراته في ضوء منظومة الدين العقديّة والتشريعيّة. من ذلك تأثيره في صياغة الفكر والثقافة تبعًا لقوّة الحضور الديني في وعي الإنسان؛ فكلّما كان هذا الحضور قويًا وفاعلاً كان تأثيره قويًّا وواضحًا في تلوين الفكر والثقافة بصبغته.

ولأنّ الدين هدفه إيصال الإنسان إلى كماله، فهو يضع أمام الإنسان مجموعة من الأسس التي تتدخل في تنميط سلوكه وفقًا لذلك الهدف، مثل فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وغير بعيدٍ بأنّ هذا التخطيط الاستراتيجي للدين يكمن هدفه في إنتاج ثقافة رصينةٍ، لها قدرةٌ فعّالةٌ تناسب الظروف والبيئات الاجتماعية والفكريةً، وتعزّزً فيها المفاهيم القيمية، بل لها قدرة الارتقاء بهذه المناخات وتهذيبها وتعميق رؤيتها إلى ما هو أفضل وأتم وعيًا

وعملاً، ليعيد الدين وعالم الوحي إنتاج ثقافة عامة وتخصصية لأسلوب حياة عالم المؤمنين، ونظام سلوكهم، ومنظومة وعيهم وأفكارهم.

وهذا ما يبرهن على قدرة الدين التأثيرية المباشرة أو الخفية في مساحات الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمع والمنظومة الفطرية للإنسان ومقتضيات حياته. فهو قوّة تأثيريةٌ تمتلك اقتدارًا في النفوذ إلى أبنية الحياة الاجتماعية.

ذلك ما يفرزه عمل الدين بوصفه منظومةً عقائديةً لها سلوكها، أو منظومة تخطيطية منسجمة ومترابطة، فهو يعبّر عن ثقافة ما؛ فإنّ الثقافة التي يقيمها الدين بتعبير العلّامة محمد تقي الجعفري (رح): "عبارة عن الحياة الهادفة التي عملت على تفعيل جميع الأبعاد الجمالية والعلمية والمنطقية والغائية لدى الأفراد بشدّة، وتعمل على بلورة جميع العناصر الثقافية، ولا تفصل عنصر الثقافة العلمية عن عنصر الأخلاق الإنسانية العالية، ولا تفصل العنصر الثقافي الفني عن العنصر الثقافي للترشيد الاقتصادي. وتجعل وحدة الثقافة تابعةً لوحدة روح الإنسان، وتحول دون تجزئتها وانهيارها".

وتتخذ أفعال الإنسان شكل ثقافة ما أو نموذج ثقافيّ محدد لوجود نوع من الاقتضاء والعلية بين الشكل الثقافي الذي تبلور فعله عليه، والطابع العام للأفعال الصادرة عن تلك الثقافة.

وهذا لا يقتضي أنْ يكون الإنسان واقعًا في قهر، ولا أن تكون إرادته مصادرةً لثقافة المحيط؛ بل يكون متأثرًا بالقواعد الثقافية المكونة؛ لأنّ الثقافة أرضيةٌ مشتركةٌ بين الأفراد تعمل بحدود التوجيه والإرشاد والاقتضاء.

سنطالع في هذا العدد من مجلّة العقيدة التي تصدر عن المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة التابع للعتبة العبّاسيّة مجموعة بحوثٍ منها ما يتعلّق بإيضاح الأبعاد والمفاهيم الثقافية في القرآن الكريم وهي ما يستعمل في الحياة الاجتماعية، وظرف تحقّقها هو المجتمع، وتشتمل على خطط ثقافيةٍ خاصّة. وقد وضع القرآن الكريم للبشرية أربعة نماذج ثقافيّة تتعلّق بالمحيط العام، أو المجتمع الخاصّ، أو الفرد.

ولكي يحفظ الدين وعي الفرد من الأنساق الثقافية الهدّامة حذّر من اتّباع الثقافة التبعيّة التي تدعو إلى الحريّات الفوضويّة، والتحرّر المزيّف الذي يحثّ الفرد على التمرّد بوصف ذلك ضدًّا نوعيًّا للثقافة الدينيّة التي تهدف إلى البناء القيميّ والتربويّ للإنسان. وذلك ما تناوله بحث حول الثقافة التبعيّة والثقافة الرائدة مبيّنًا المساحات التي تعمل عليها كلٌّ منهما وملامحهما وآثارهما، منتهيًا إلى التحذير والنهي عن تبنّي الثقافات التبعيّة الدخيلة. وتكمن علّة هذا النهي؛ لأنها هذه الثقافات لا تستند إلى أصلٍ أو قانون ثابتٍ، ولا تتعلّق بحقوق الحياة الحقيقية واحتياجات الناس الجوهريّة؛ وإنما تكتسب مقبوليتها من رغبات الناس في تقليد حالةٍ أو ظاهرةٍ معينةٍ مهما كانت الدوافع. فكلّ عناصر فساد الأخلاق والإفسادً في الدين والمجون يمكن أنْ يروج لها بعنوان الثقافة؛ لأنّها داخلة في رغبات فئةٍ من الناس. وهذا ما استغله المستبّدون والمتسلّطون في المجتمع.

ويطرح بحث (منهجية العلم الديني) تفريقًا دقيقًا بين الدين والعلم، واضعًا مجموعة من الأسس المبينة لذلك، مثل موضوع العلم وعلاقته بالغيب والقيم المعرفية والثقافة وغير ذلك، مبينًا مجموعة من المحاور ذات العلاقة مثل الاتجاه الديني والمناهج الحسية، ومكانة الوحي في

المعرفة الدينية، وتفاعل العلوم الوحيانية والعلوم العقلية، ويناقش جملةً من الآراء ذات العلاقة في فهم الدين وحقيقته وعلاقته بالعلوم.

ولكي لا تبتعد المجلة عن حقّ معرفة أهل البيت (ع)؛ فقد تناول هذا العدد بحثًا حول العقيدة المهدوية في الموروث الإسلامي وحضورها المستمر في مباحث الفكر الإسلامي وفي الواقع الخارجي.

في حقل الدراسات والتحقيق برزت دراستان في الخلافة والإمامة إحداهما حول الأئمة من قريش، تناولت بالتحليل الروايات الواردة في ذلك، مع نقد التوجيهات غير السديدة لها، من جهة عدد الخلفاء الوارد في الروايات، وتعيينهم، وصفاتهم. وتناولت الدراسة الأخرى مفهوم السلطان في الفكر الشيعي عبر قراءة في باب السلطان في الروايات الواردة في كتاب وسائل الشيعة، مركِّزةً على البعد الكلامي الملتصق بالخلافة والولاية والحكم والولي، وكاشفةً عن المراد المحدّد لمفهوم السلطان في الفكر الشيعي.

نأمل أنْ تُقدّم أبحاث هذا العدد منفعةً معرفيّةً للقرّاء الكرام وعقيدتهم. واللهُ وليُّ التوفيق.

د. عمّار عبد الرَّزاق علي الصَّغير

النجف الأشرف / الأوّل من ربيع الآخر / ١٤٤٦هـ

المفاهيم والأبعاد الثقافيّة في القرآن الكريم (*)

الشيخ د. علي رضا قائمي نيا (**)

تعريب: حسن علي مطر

(*) المصدر: قائمي نيا، علي رضا، المقالة فصلٌ من كتاب (دين و مدلهاى فرهنگى)، طهران، منشورات كتابخانه موزه ومركز اسناد مجلس شوراى اسلامى، ١٤٠٢، الصفحات ٢٩١ إلى ٣٣٧.

(**) متخصص في الدلالة القرآنية، أستاذ مساعد في مركز الثقافة والفكر الإسلامي للأبحاث.

الملخّص[١]

يتناول هذا البحث مجموعةً من المفاهيم القرآنية ذات الدلالات الثقافية، التي يُطلق «عليها المفاهيم الثقافية». وهي ما سيتم تناول تعريفها في المطالب الأولى، بالإضافة الى إيضاح مفهوم الشاكلة الثقافية الذي ورد في طيات البحث، وهي التي تأخذ شكل الأثر الثقافي في الفعل والسلوك الفردي.

ويأتي البحث على تقسيم مختلف أبعاد أو طبقات الدين إلى اعتقاديّ وتخطيطيّ وثقافيّ، ويبحث عن القضايا الأنثروبولوجيّة والعضويّة والثقافيّة في الدين، والنماذج الدينيّة، وهي التي تشكّل بُنية الأبعاد الوجودية للإنسان: الماديّة والاجتماعيّة والشخصيّة والمعنويّة. وأخيرًا يوضح أساليب كشف النماذج الدينيّة، باحثًا ذلك كلّه في ضوء الرؤية الدينيّة القرآنيّة، وما تفيده دلالاتها، وتوجهه أغراضها.

الكلمات المفتاحيّة: الدين، المفاهيم الثقافيّة، الشاكلة الثقافيّة، القضايا، النماذج الدينيّة.

---

[١] إدارة التحرير.

Cultural Concepts and Dimensions in the Holy Quran

Ali Reza Qaemi Nia

Abstracts

This research addresses a set of Quranic concepts with cultural connotations, referred to as "cultural concepts." These will be defined in the initial sections, along with an explanation of the concept of "cultural pattern," which manifests as cultural influence in individual actions and behaviors. The research divides the various dimensions or layers of religion into doctrinal, planning, and cultural aspects. It explores anthropological, organic, and cultural issues in religion, as well as religious models, which form the existential dimensions of humans: material, social, personal, and spiritual. Finally, it discusses methods for uncovering religious models, examining all of this in light of the Quranic religious perspective, its implications, and its objectives.

Keywords: religion, cultural concepts, cultural pattern, issues, religious models.

المفاهيم الثقافيّة

يمكن لنا أنْ نذكر في الحدّ الأدنى ثلاثة تعريفاتٍ عن المفاهيم الثقافية:

١. إنّ المفاهيم الثقافية هي المفاهيم التي يتمّ توظيفها في الحياة الاجتماعية، ويكون المجتمع ظرفًا لتحقّقها.

٢. إنّ المفاهيم الثقافية هي المفاهيم التي تترتّب على تحقّقها تداعياتٌ اجتماعية.

٣. إنّ المفاهيم الثقافية هي المفاهيم التي تحتوي على خططٍ ثقافيةٍ خاصّة.

التعريف الأول: في ضوء هذا التعريف يتم التعريف بالمفاهيم الثقافية مقرونةً بظرف تحقّقها؛ وإنّ ظرف تحقّقها هو المجتمع. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ مفهوم (الزواج) مفهومٌ ثقافي، وظرف تحقّقه هو المجتمع. وهكذا المفاهيم التي هي من قبيل: (المشاورة)، و(الأسرة)، و(التنافس)، و(المناظرة)، ونظائر ذلك.

التعريف الثاني: تطلق المفاهيم الثقافية تارةً على المفاهيم التي يترتب على تحقّقها تداعياتٌ اجتماعية.

التعريف الثالث: في ضوء هذا التعريف يتمّ تحديد المفاهيم الثقافية من خلال الخطط الثقافية. من ذلك ـ مثلاً ـ عندما نستعمل مفهوم (الزواج) في المجتمع، يتداعى إلى الذهن طرح مشروعٍ ثقافيّ خاصٍّ في ذلك المجتمع. إنّ كلّ مفهومٍ اجتماعيّ يشتمل في حدّ ذاته على خطّةٍ ومشروعٍ ثقافيّ خاصّين به.

إنّ من بين المفاهيم الثقافية في القرآن الكريم، مفهوم (الأمة)، إذ ورد استعماله في كثيرٍ من الموارد، كما في قوله تعالى: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**

تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

إنّ هذه الآية واحدةٌ من الآيات التي تكون دلالة (الأمة) الثقافية فيها واضحة. إنّ خيريّة الأُمّة تعود إلى هذه النقطة، وهي عبارةٌ عن تأسيس ثقافة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيها. وبعبارةٍ أخرى: إنّ مجرّد اشتمال المجتمع على بعض الأفراد الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، لا ينهض دليلاً على أنّ هذه الأمة هي من خير الأمم. بل من خلال الالتفات إلى صدر الآية وذيلها، وأخذ مناسبات الموضوع والمحمول ـ كما يقول علماء الأصول ـ بنظر الاعتبار، نجد أنّ ارتبط خير الأُمّة بأمر أفرادها بالمعروف ونهيهم عن المنكر بوصف ذلك ثقافة.

وهناك في سورة آل عمران آياتٌ تدلّ بوضوحٍ على المعنى الثقافي للأمّة، كما في قوله تعالى: **﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾** . فإنّ موقع مفردة (الأمّة) في هذا المورد مهمّة جدًا؛ لإنّ هذه الآية تقارن بين أمّة من أهل الكتاب وبين الآخرين؛ وهي الأمة القائمة، التي تتلو آيات الله في جوف الليل ... وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتسارع في فعل الخيرات. وهنا يجب أنْ نفصل بين نقطتين، وهما:

١. مجموعةٌ من أهل الكتاب يتصفون بهذه الخصائص.
٢. الأُمّة التي تتصف بهذه الخصائص.

لقد تمّت الإشارة في هذه الآية إلى أُمّةٍ تتوفّر فيها هذه الخصائص. إنّ الأمة التي تحمل هذه الثقافة، هي الأمة التي توجد في جنباتها ومفاصلها هذه النماذج الثقافية الخاصة، وهنا ترد المقارنة بين هذه الأمة وغيرها، وليس مجرّد المقارنة بين أفراد من هذه الأمة وغيرهم. إنّ هذه الأمة تمتلك النموذج الثقافي المتمثّل

بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ بمعنى أنّ هذين الأمرين قد صارا مشروعين ثقافيين لدى هذه الأمة. وكذلك فإنّ المسارعة إلى فعل الخير مشروع وخطّة تعمل على توجيه حياتهم وما إلى ذلك.

قد يستفيد بعضهم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من هذه الآيات، كما استفاد ذلك بعض الفقهاء، ولكن لا ينبغي النظر إلى هذه الآيات من زاوية الأحكام الفردية فقط، بل إنّها تشير إلى النماذج الثقافية.

قال الله تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾. وقد فسّر الفيض الكاشاني هذه الآية بمعنى الوجوب الكفائي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ**﴾. وعليه لو قامت مجموعةٌ من الناس بهذه المسؤولية، فإنّها سوف تسقط عن الآخرين، وإنّ هذه الآية لم تأمر جميع الناس بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنّ المفلحين هم الذين يقومون بهذا الأمر فقط. إنّ هذا النوع من الآيات بصدد الإشارة إلى النماذج الثقافية للمجتمع الديني، وبهذا المعنى كان النبي إبراهيم عليه السلام أُمّة؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾. لقد كان النبي إبراهيم عليه السلام وحده أمّة؛ إذ كان النموذج الثقافي الخاصّ بالأسلام متجسّدًا فيه على نحوٍ تامٍّ وكامل، ولم يكن من المشركين أبدًا. لذا فإنّ الأمّة في هذا الاستعمال ترتبط بالنموذج الثقافي الخاصّ.

الشاكلة الثقافيّة

لا بدّ أولاً من الالتفات إلى مثال من الآيات؛ إذ يقول تعالى: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً**﴾.

إنّ الشاكلة بنحوٍ عامٍ تعني تلك التعيّنات الوجودية؛ بمعنى التعيّنات الكامن

والماثلة في وجود كلّ شخص. بيد أنّ التعيّنات الموجودة في كلّ شخصٍ تشتمل على أقسامٍ متعدّدة. فهل يمكن لهذه الآية أنْ تشملها بأجمعها؟ أم هي تشتمل على قسمٍ خاصٍّ منها فقط؟

١. الشاكلة الحياتية / النفسية: إنّ الشرائط والظروف الحياتية والنفسية للشخص توفّر له تعيّنات خاصّة.

٢. الشاكلة الميتافيزيقية: إنّ كلمة الشاكلة لغةً تعني النية والسجية والعزم والإرادة. ومعنى هذه الآية هو أنّ كلّ شخصٍ يعمل على طِبق خلقه وسجيته ونيّته. وهذا بطبيعة الحال لا يعني الإكراه والإجبار على ذلك، بل المراد هو أنّ كلّ عملٍ يقوم به أيّ شخص، إنّما يعكس طبيعته وسجيته على ذلك العمل.

قال العلامة الطباطبائي في شرح هذه الآية في تفسير الميزان: «كلٌّ يعمل على شاكلته، أي إنّ أعمالكم تصدر على طِبق ما عندكم من الشاكلة والفعلية الموجودة فمن كانت عنده شاكلةٌ عادلةٌ سهل اهتداؤه إلى كلمة الحق والعمل الصالح، وانتفع بالدعوة الحقة، ومن كانت عنده شاكلةٌ ظالمةٌ صعب عليه التلبّس بالقول الحق والعمل الصالح، ولم يزدْ من استماع الدعوة الحقّة إلا خسارًا».

وقد استعان العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية بالبحث الفلسفي القائل بوجود (سنخية بين العلة والمعلول)، وأشار إلى هذه النقطة قائلاً: «ذكر الحكماء أنّ بين الفعل وفاعله ـ ويعنون به المعلول وعلته الفاعلة ـ سنخيةً وجوديةً ورابطةً ذاتيةً يصير بها وجود الفعل كأنّه مرتبةٌ نازلةٌ من وجود فاعله». ثم استند إلى رأي صدر المتألّهين القائل بأنّ المعلول محتاجٌ في وجوده إلى علّة، وأنّه متعلّق بعلّته على نحوٍ ذاتي. وإنّ هذا التعلّق ليس متأخرًا عن ذات المعلول، بل هو عين ذاته.

يسعى العلامة إلى تعيين دلالة (الشاكلة) على أساس بحثٍ فلسفيّ؛ فعلى الرغم من وضوح معنى الآية، فإنّها تشتمل على دلالةٍ أخرى لا تتضح إلّا في



ضوء فضاء النصّ الفلسفي. يتبيّن من تحليل الآيات أنّ الإنسان يمتلك نوعين من الشاكلة، وهما أولاً: الشاكلة الخَلْقية، والأخرى: الشاكلة الخُلُقية. والشاكلة الأولى ترتبط بكيفية خَلْق الإنسان وبنائه الجسدي ومزاجه. والشاكلة الثانية هي شاكلة بعد شاكلة؛ حيث ترتبط بشخصيته الأخلاقية. وفي هذه الشاكلة هناك تأثير للعوامل الخارجية. مهما كانت شاكلة الإنسان، فإنّ عمله وسلوكه سوف يحكي عنها. والشاكلة في الآية أقرب إلى المعنى الثاني؛ وذلك لأنّ سياق الآية يتحدّث عن فوز المؤمنين وشفائهم بالقرآن، ويتحدّث عن خسران الظالمين.

وقد اتجه صدر المتألّهين في (مفاتيح الغيب) إلى تفسير ميتافيزيقي للشاكلة، حيث قال: «قال الله تعالى: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ**﴾، أي: لا يعمل إلا ما يُشابهه؛ بمعنى أن الذي يظهر منه يدلّ على ما هو في نفسه عليه، ولا شك في أنّ العالَم عمل الله وصنعته، فعمله على شاكلته، فما في العالَم شيء إلاّ وله في الله أصله ...» . إنّ صدر المتألّهين من خلال استناده إلى هذه الآية قد ذهب إلى القول بأنّ العمل والصنع الإلهي مشابهٌ لذات الحق تعالى؛ وعلى هذا الأساس ليس هناك من شيءٍ في العالم، إلاّ ويوجد أصلٌ له في الحقّ تعالى.

٣. الشاكلة الثقافية: إنّ كلّ شخصٍ يحصل على تعيّناتٍ داخل ثقافته، وإنّ أفعاله تتعينّ على أساس نماذج وأشكال تلك الثقافة، وإنّ هذه التعيّنات هي الشاكلات الثقافية؛ لإنّ الشاكلات الثقافية نتائج للنماذج الثقافية. إنّ كلّ نموذج يقتضي تعيّنًا لنفسه، وإنّ النماذج الثقافية تعمل في الواقع على إنتاج تلك التعيّنات الثقافية وتعدّ شاكلةً ثقافية.

إنّ الإنسان من وجهة النظر الإسلامية يكتسب نوعين من التعينّ الثقافي، وهما: التعينّ الإيماني، والتعينّ الكفري. وإنّ كلّ واحدةٍ من ثقافتي الإيمان والكفر تستوجب تعيّناتٍ خاصّةٍ للأفعال والسلوكيات.

ولكن أيّ الشاكلتين كانت هي المرادة في الآية أعلاه؟ إنّ الآية لم ترد في

فضاء بيان الشاكلة الحياتية / النفسية وارتباطها بالأفعال. إنّ الشاكلة الحياتية والنفسية تؤثّر في أفعال الناس، والشاكلة الميتافيزيقية بدورها تعود إلى أصلٍ ميتافيزيقيّ أيضًا، بمعنى أنّها تعود إلى السنخيّة بين العلة والمعلول، ولا تدلّ على شيءٍ أكثر من وجود سنخيةٍ وتناسبٍ بين كلّ علةٍ ومعلولها. ولكنّها لا تدلّ على حقلٍ وموضع تلك العلّية أو على خصوص السلوكيات الأخلاقية أو تناسب وجود العلّة مع وجود المعلول أو غير ذلك. وما إذا تجاوزنا ذلك، فما هي صلة القبول بالشاكلة الميتافيزيقية بهذه الآية، وما إذا كانت هذه الآية بصدد بيان أصلٍ ميتافيزيقيّ؟

من الواضح أنّ هناك نوعًا من الاقتضاء والعلّية بين الشاكلة الثقافية وبين الأفعال والسلوكيات الصادرة عن الأفراد في تلك الثقافة، بيد أنّ هذا الكلام ليس تأييدًا لهذه النقطة القائلة بأنّ المراد من الشاكلة في هذه الآية هي الشاكلة الميتافيزيقية. إذ المراد هو أنّ الثقافة تصبح على شكل خططٍ ومشاريع داخلية لدى الأشخاص، وتعمل على توجيه أفعالهم وتضفي عليها معنًى خاصًّا. إنّ هذه الآية تعدّ من هذه الناحية مثل هذه الرواية الشهيرة القائلة: «إنّما الأعمال بالنيات». وذلك لأنّ المراد هو أنّ النية عبارةٌ عن شاكلة العمل وتعمل على بلورته.

وبذلك يتضح الفرق بين الشاكلة الثقافية وبين الشاكلة الميتافيزيقية؛ ففي الشاكلة الميتافيزيقية يقع الكلام في أنّ هناك سنخيةً بين الفرد بوصفه فاعلاً، وبين علّة عمله وفعله. وأمّا في الشاكلة الثقافية فالكلام يدور حول توجيه الإيمان والكفر ـ بوصفهما شاكلتين ثقافيتين ـ لسلوك وحياة الفرد. وهذه النقطة هي غير القول بوجود السنخية بين كلّ معلولٍ وعلّته. إذ يتمّ التأكيد في هذا المورد على دور عناصر الثقافة في العمل، وليس مجرّد الفاعلية والعلية. وبعبارةٍ أخرى: نشاهد بعض الاختلافات بين هذين الأمرين:

١. إنّ الشاكلة الميتافيزيقية إنّما تؤكّد على مجرّد السنخية بين المعلول

وعلّته، ولا ترتبط بحقلٍ خاصّ. وأما الشاكلة الثقافية فهي ليست بصدد بيان أصل السنخية بشكلٍ مطلق، وإنّما تؤكد على دور الثقافة في الأفعال فقط.

٢. قد يكون الشخص من القائلين بالشاكلة الثقافية، ولكنّه لا يقبل بالشاكلة الميتافيزيقية، بمعنى أنّه يقول بأنّ الشاكلة الثقافية تعمل على توجيه السلوكيات وأنماط الحياة وما إلى ذلك، ولكنّه في الوقت نفسه يرفض أصل السنخية بالمعنى الفلسفي. وفي هذا المورد إنّما يقبل بهذه السنخية في حقلٍ خاصٍّ فقط، ولا يعتقد بذلك في مطلق العلية.

ألا يعني القبول بالتعيّنات الثقافية قولاً بـ (الجبر الثقافي)؟ ثم ألا يعني القبول بوجود نماذج ثقافيةٍ اعتقادًا بـ (الجبر الثقافي)؟

ليس المراد من التعينات الثقافية أنّ الإنسان حبيس للثقافة، وأنّ للثقافة والنماذج الثقافية تأثيرًا جبريًا على أفكاره وسلوكياته، بل إنّ الثقافة تشكّل أرضيةً مشتركةً بين أفراد المجتمع كي يعملوا فيها على تفسير تجاربهم، ويعملون على توفير توجيهٍ عامٍّ لأفكارهم وسلوكياتهم. إنّ الثقافة تعمل في الأفراد في حدود التوجيه والإرشاد، بل وفي حدود الاقتضاء أيضًا.

هناك مسألتان ترتبطان ببحثنا، ونراهما حاليًا ماثلتين في الدراسات الثقافية، وهما عبارة عن:

١. مسألة البنية والفاعلية.
٢. مسألة الثقافة والفاعلية.

وفي العادة نشاهد ثلاثة آراءٍ عامّةٍ في حقل الثقافة والفاعلية:

١. النظريات التي تعطي الأولوية للفاعل، من قبيل نظرية الفعل النموذجي المتبادل، ومعرفة الأساليب القومية.

٢. النظريات التي تعطي الأولوية للأنظمة المفهومية؛ بمعنى النظريات التي تؤكّد على قدرة الأنظمة المفهومية في السيطرة على العوامل الإنسانية. من قبيل: الماركسية والعملانية عند بارسونز والبنيوية.

٣. النظريات التي تختار سلوك الطريق الوسط؛ بمعنى النظريات التي تعيّن سهمًا للأنظمة والأبنية، وتعيّن سهمًا آخر للفاعل؛ ولهذا السبب تندرج نظريات متعدّدة في هذا المجال. وفي العادة يتمّ إدراج نظرية بيير بورديف، وأنطوني غيدنز، ونوربرت إلياس ضمن هذه الطائفة.

من الجدير ذكره أنّ من بين الأبحاث المهمّة المطروحة بعد اكتشاف النماذج الثقافية على نحوٍ جادٍّ بين علماء الأنثروبولوجيا، هو بحث ارتباط الدوافع البشرية بالثقافة. يرد هذا السؤال القائل: ما هو السبب الذي يدفع الأشخاص إلى القيام بالأفعال؟ بمعنى: ما هي الدوافع التي تحفّز الناس على القيام بنشاطاتهم؟

إنّ الآراء الموجودة في هذا الشأن، على قسمين، وهما:

١. الآراء النفسية: إنّ النظريات النفسية للدافع إنّما تهتم بنحوٍ رئيسٍ بدور الاحتياجات الحياتية والدوافع النفسية في السلوكيات.

٢. الآراء الاجتماعية / الثقافية: يرى داندراد أنّ الدوافع ترتبط بالنماذج الثقافية. إنّ النماذج الثقافية قد تمتلك طاقةً تحفيزية، إذ ليس لها دور في توصيف العالم فحسب، بل تشكّل دوافع وحوافز لسلوكنا أيضًا. إنّ بحث ودراسة كلّ واحدٍ من هذين الرأيين يحتاج إلى مجالٍ آخر.

مستويات الدين

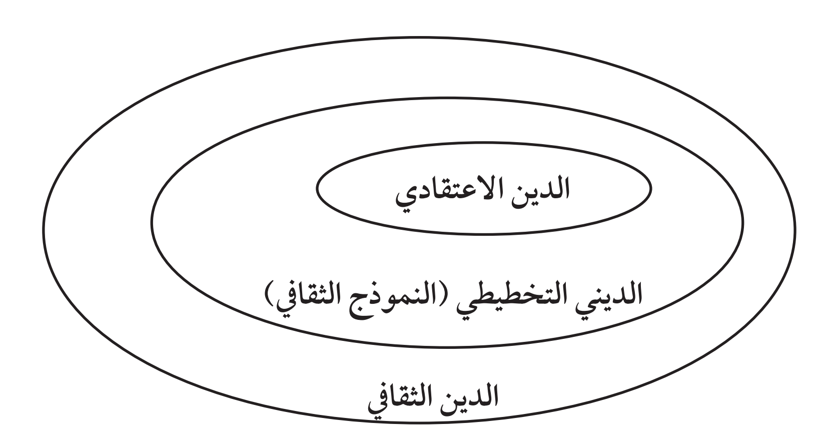
بالنظر إلى النقاط أعلاه، نضع فروقًا بين ثلاثة مستوياتٍ مختلفةٍ من الدين، وهي:

١. الدين الاعتقادي: وهو الدين بوصفه مجموعةً من العقائد التي تنطوي على تداعياتٍ سلوكيةٍ خاصّة. ويتمّ استعمال الدين في الأبحاث الكلامية بهذا المعنى عادة.

٢. الدين التخطيطي: وهو الدين بوصفه مجموعةً منسجمةً ومترابطةً من النماذج الثقافية. إنّ لهذا الدين أبعادًا واسعة جدًا، ويترك آثاره في السلوكيات وفي طريقة التفكير وفي نمط الحياة وما إلى ذلك. إنّ الدين يحتوي على هذا المعنى والمفهوم من الناحية المعرفية.

٣. الدين الثقافي: وهو الدين بوصفه مجموعةً من العناصر التي تؤلّف ثقافةً ما. ونشاهد في هذه المجموعة عناصر اعتقاديةً وقيَميّةً بالإضافة إلى المناسك وغيرها.

هناك علاقةٌ طوليةٌ بين هذه المستويات الثلاثة؛ بمعنى أنّ الدين الاعتقادي موجودٌ في الدين التخطيطي والدين الثقافي، وأنّ الدين التخطيطي يشكل أصلاً وأساسًا للدين الثقافي.



١. الدين الاعتقادي

إنّ المستوى الأكثر وضوحًا من الدين هو مستواه الاعتقادي، وإنّ الدين يُطلق على مجموعةٍ من المعتقدات، وإنّ المتدينين إنّما يتمّ تعريفهم في هذا المستوى من خلال عقائدهم ومن خلال الأمور الخاصّة التي يؤمنون بها.

قال الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾. إنّ المراد من الإيمان في هذه الآية هو الاعتقاد؛ فهذه الآية تأمر الأشخاص الذين آمنوا بأنْ ينفقوا، دون الأشخاص الذين يحملون الإيمان على شكل تخطيطٍ ومشروع.

٢. الدين التخطيطي (النموذج الثقافي)

يتمّ طرح الدين في بعض الأحيان بوصفه خطّةً ومشروعًا أو نموذجًا ثقافيًا (أو برنامجًا مفهوميًا خاصًا)، وفيما يلي نرجو التدقيق في هذه الآية: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾.

إنّ المراد من الدين في هذه الآية ليس مجرّد العقائد فحسب؛ بمعنى أنّه ليس المراد أنّ العقائد الصحيحة وحدها هي ذات الإسلام عند الله سبحانه وتعالى، بل يشمل الدين بوصفه نموذجًا ثقافيًا أيضًا؛ فإنّ الدين بوصفه نموذجًا ثقافيًا عند الله هو النموذج الثقافي للإسلام. بمعنى أنّ الدين الإسلامي الذي يقدّم إطارًا لجميع التفكير والحياة البشرية على شكل مخططٍ ومشروعٍ هو المنشود لله سبحانه وتعالى. إنّ هذا النموذج هو المطلوب لله سبحانه وتعالى؛ إذ إنّ المهم عند الله هو الاعتقاد الذي يمنح إطارًا وتوجيهًا لحياة الإنسان بأجمعها. وعلى هذا الأساس فإنّ المراد من الدين هو (الدين التخطيطي).

قال الله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ**

إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾. إنّ المراد من (إسلام الوجه) هو توجيه مركز الاهتمام نحو الحقّ تعالى؛ بمعنى وضع الحقّ تعالى في مركز الاهتمام، والانقياد له، وإنّما سُمي الإسلام بالإسلام؛ لأنّه يضع الله سبحانه وتعالى في مركز الاهتمام، مع التسليم المطلق له.

إنّ إسلام الوجه، والإحسان ليس من مقولة العقائد البحتة فحسب، بل هو بمنزلة المخطط والمشروع أو النموذج الثقافي للدين.

كما يمكن أخذ مفهوم الإيمان بنظر الاعتبار على ثلاثة مستويات، وهي:

أ- الإيمان الاعتقادي: بمعنى الاعتقاد بأمور خاصّة.

ب- الإيمان التخطيطي: بمعنى الإيمان الذي بلغ مرحلة التخطيط وصار يمنح إطارًا لجميع أفكار الإنسان وحياته، أو أنّه يعمل بوصفه برنامجًا مفهوميًا.

ج- الإيمان الثقافي: بمعنى عنصر من الثقافة.

إنّ المراد من الإيمان في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ**﴾، هو الإيمان الاعتقادي وليس الإيمان التخطيطي؛ وذلك لأنّ الإيمان بمعناه التخطيطي يستدعي العبادة بنحو قطعي؛ بمعنى أنّ الشخص المؤمن إنّما يعبد الله فقط. وإنّ عبارة: ﴿**إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ**﴾ في نهاية الآية أعلاه تشكّل قرينةً على أنّ المراد من الإيمان هو الإيمان الاعتقادي.

قال الله تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ**﴾. إنّ المطروح في هذه الآية هو الإيمان التخطيطي؛ وذلك لأنّ الإيمان الاعتقادي البحت بالله سبحانه وتعالى لا يستتبع الحبّ الشديد لله بالضرورة. بل إنّ الأشخاص الذين لديهم إيمانٌ تخطيطيّ يمنح إطارًا

لجميع أبعادهم الوجودية، هم الذين يمتلكون حبًّا شديدًا لله سبحانه وتعالى.

من خلال التفكيك والفصل بين الإيمان الذي له مجرّد شكلٍ ذهنيّ وغير باطنيّ (الإيمان الظاهري)، وبين الإيمان الذي له شكلٌ داخليّ، وأصبح على شكل نموذجٍ ثقافيّ (الإيمان التخطيطي / النموذجي)، يكتسب الأمر بالإيمان معنًى ثانيًا. إنّ الإيمان لا ينبغي أنْ يبقى أمرًا ذهنيًّا وغير باطني، بل يجب أنْ يدخل إلى باطن الأشخاص. قال الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ** ...﴾.

إنّ الذي يعمل على بلورة المجتمع الديني، هو الإيمان والعقائد التي تجذّرت في الداخل، بمعنى الإيمان والعقائد التي تحوّلت إلى النموذج الثقافي. قال الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾. إنّ الإيمان الظاهري يجب أنْ يصبح إيمانًا داخليًا. وحتى الإيمان برسول الله ﷺ يجب أنْ يغدو باطنيًا أيضًا. إنّ النصوص الدينية تستدعي في بعض الأحيان حلولاً لجعل الإيمان داخليًا، من قبيل انتهاج التقوى، وهذا ممّا ينبغي بحثه في فرصةٍ مناسبةٍ أخرى.

كما يمكن تحليل آية عدم الإكراه أيضًا بوصفها نموذجًا في هذا الشأن؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾[١].

إنّ الالتفات إلى بعض التحليلات في هذا الشأن، لا يخلو من فائدة. لقد ذكر العلاّمة الطباطبائي عددًا من النقاط في تحليل هذه الآية[٢]:

---

[١] سورة البقرة: ٢٥٦.

[٢] العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣٤٣.



أ- إنّ نفي الدين الاعتقادي الإجباري: في قوله تعالى: ﴿**لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾، ينفي الدين الإجباري، لما أنّ الدين وهو سلسلة من المعارف العلمية التي تتبعها أخرى، عملية يجمعها أنّها اعتقادات، والاعتقاد والإيمان من الأمور القلبية التي لا يحكم فيها الإكراه والإجبار، فإنّ الإكراه إنّما يؤثّر في الأعمال الظاهرية والأفعال والحركات البدنية المادية، وأمّا الاعتقاد القلبي فله عللٌ وأسبابٌ أخرى قلبيّةٌ من سنخ الاعتقاد والإدراك، ومن المحال أنْ ينتج الجهل علمًا، أو تولّد المقدمات غير العلمية تصديقًا علميًا.

ب- نفي الإكراه بوصفه حكمًا شرعيًا: فإنّ قوله: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ لايخلو من احتمالين، أحدهما : أنْ يكون المراد هو الإخبار عن نفي الإكراه، بمعنى أنْ تكون هذه العبارة قضيةً إخباريةً حاكيةً عن حال التكوين . وبطبيعة الحال فإنّ هذا الحكم التكويني يستتبع حكمًا دينيًا بنفي الإكراه على الدين والاعتقاد . والاحتمال الآخر: أنْ يكون يكون المراد حكمًا إنشائيًّا تشريعيًّا؛ بمعنى النهي عن الإكراه على الاعتقاد والإيمان، وهذا هو الذي يشهد به ما عقب عليه الله سبحانه وتعالى من قوله: ﴿**قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾، كان هذا نهيًا عن الحمل على الاعتقاد والإيمان كرهاً، وهو نهيٌ مستندٌ على حقيقةٍ تكوينيةٍ .

ج- إنّ عبارة: ﴿**قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾ واردةٌ في مقام تعليل نفي الإكراه والإجبار؛ وذلك لأنّ الشخص الحكيم والمربي العاقل إنّما يلجأ إلى الإجبار والإكراه في الأمور المهمّة التي لا سبيل إلى بيان وجه الحقّ فيها، وأمّا الأمور المهمّة التي تبينّ وجه الخير والشرّ فيها، وقُرِّر وجه الجزاء الذي يلحق فعلها وتركها فلا حاجة فيها إلى الإكراه، بل للإنسان أنْ يختار لنفسه ما شاء من طرفي الفعل وعاقبتي الثواب والعقاب، والدين لما انكشفت حقائقه واتّضح طريقه بالبيانات الإلهية الموضّحة بالسُنّة النبويّة فقد تبينّ أنّ الدين رشدٌ، والرشد في اتباعه، والغيّ في تركه والرغبة عنه؛ وعلى هذا لا موجب لأنْ يُكره أحدٌ أحدًا على الدين.

في مورد البيان أعلاه من قبل العلّامة الطباطبائي، هناك بعض النقاط:

١. بناءً على هذا البيان، يكون قوله تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ ـ على حدّ قول المناطقة ـ من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع. فإنّ الدين حيث يكون من الأمور القلبية؛ فإنّه لا يقبل الإكراه. وأمّا ظاهر عبارة: ﴿**قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾ فهي من قبيل السالبة بانتفاء المحمول؛ بمعنى أنّه في حالة عدم تبيّن الرشد يكون هناك موضع للإكراه، ولكن حيث تحقّق التبيين حاليًا، لا تكون هناك حاجةٌ إلى الإكراه.

٢. إنّ عبارة: ﴿**لَا انْفِصَامَ لَهَا**﴾ تدلّ على الثبات والاستحكام؛ بمعنى أنّ الشخص قد وصل إلى مرحلة الإمساك بالعروة الوثقى، ولم يبقَ هناك من وجودٍ لشرخٍ بينه وبين الطريق إلى الله سبحانه وتعالى.

٣. إنّ الطغيان مفهومٌ اجتماعي؛ بمعنى أنّ الشخص الطاغي يطغى في المجتمع والعلاقات الاجتماعية.

بالنظر إلى النقاط أعلاه، يكون المراد من الدين في الآية هو (الدين التخطيطي)؛ بمعنى أنّ الدين إذا وصل إلى مرحلة التخطيط، لن يكون هناك إكراهٌ فيه. وإنْ عمل الدين في الفرد على شكل تخطيطي، يمنحه إطارًا لجميع أبعاده الوجودية، فلن يكون هناك إكراه.

وإليك مثالاً آخر من القرآن الكريم؛ إذ يقول تعالى: ﴿**فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً * وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً**﴾[1]. يبدو من ظاهر هذه الآية أنّ أكل الربا قد أصبح عادةً وسجيةً اجتماعيةً لدى اليهود؛ ولذلك كانوا يأكلون أموال بعضهم بالباطل، ومن هذه الناحية تشير هذه الآية إلى مادّةٍ ثقافيةٍ لدى اليهود، فصار أكل المال بالباطل مهارةً وذوقًا، بل نموذجًا ثقافيًا عندهم.

[١] سورة النساء: ١٦٠ ـ ١٦١.



٣. الدين الثقافي

إنّ الدين على المستوى الثقافي يتحوّل إلى ثقافة. قال الله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾[١]. إنّ الغاية من النفر لطلب العلم هي تعلّم ثقافة الإسلام بجميع تفاصيلها؛ وعلى هذا الأساس فإنّ المراد من (الدين) هو الدين بوصفه ثقافة.

بالنظر إلى النقطة أعلاه نقول بوجود فرقٍ بين الدين الثقافي ـ بمعنى الدين الذي يتمّ تعريفه في ضوء نوعٍ من الثقافة أو يكون ثقافةً في حدّ ذاته ـ وبين الدين الاعتقادي؛ بمعنى الدين الذي هو مجرّد هوية اعتقادية وإنْ كان يستوجب بعض الأفعال والسلوكيات. إنّ المراد من الدين الثقافي هو الدين الذي يتمّ تعريفه على مستوى الثقافة، ويتألّف ـ مثل الثقافة ـ من عناصر خاصّة؛ من قبيل: المعتقدات والمناسك والتقاليد والعادات وما إلى ذلك. وبعبارةٍ أخرى: كما أنّ الثقافة تتألّف من بعض العناصر ـ في ضوء تعريف تايلور ـ كذلك الدين بدوره يتألّف في هذا المستوى من تلك العناصر ذاتها.

إنّ كثيراً من الأشخاص الذين بحثوا في العلاقة بين الدين والثقافة أو الذين اهتموا بالبُعد الثقافي من الدين، قد اهتموا بـ (الدين الثقافي) بهذا المعنى. من ذلك أنّ العلاّمة الشيخ محمد تقي الجعفري ـ على سبيل المثال ـ قد تحدّث عن ثقافة الإسلام بهذا المعنى، وأدرج جميع عناصر هذه الثقافة ضمن مفهوم (الحكمة):

«إنّ الثقافة التي أقامها الإسلام عبارةٌ عن الحياة الهادفة التي عملت على تفعيل جميع الأبعاد الجمالية والعلمية والمنطقية والغائية لدى الأفراد بشدّة، وتعمل على بلورة جميع العناصر الثقافية، ولا تفصل عنصر الثقافة العلمية عن

[١] سورة التوبة: ١٢٢.

عنصر الأخلاق الإنسانية العالية، ولا تفصل العنصر الثقافي الفني عن العنصر الثقافي للترشيد الاقتصادي. وتجعل وحدة الثقافة تابعةً لوحدة روح الإنسان، وتحول دون تجزئتها وانهيارها. إنّ عناصر الثقافة الإسلامية التي تسمّى في المصادر المعتبرة بالآداب والخصال والأخلاق بمفهومها العام ومحاسن الأمور، تندرج بأجمعها ضمن مفهومٍ عالٍ باسم الحكمة. إنّ هذه الحكمة تشمل جميع المظاهر والنشاطات التي يمكن لها أنْ تمدّ الحياة الهادفة لكلّ شخصٍ ومجتمعٍ بالقوّة والطاقة. إنّ المؤسس الأول والداعم الرئيس لهذه الثقافة هو الله سبحانه وتعالى الذي زوّد الإنسان بالقلم والبيان والقريحة والذوق وحبّ الكمال والتطلّع إلى كشف الأصول الثابتة في مجرى الأحداث المتدفّقة على الدوام، وجعله يُحلّق في أجواء السماء بجناحي الإحساس والتفكير»[1].

إنّ وحدة الثقافة بالمعنى المراد أعلاه، ترتبط بالشمولية (معرفة الوجود) الثقافية، فإنّ جميع أجزاء الثقافة الدينية يجب أنْ تتصل ببعضها لتشكّل كُلًّا منسجمًا من أجل تحقيق الهدف المنشود للدين؛ لإنّ الوحدة الثقافية وهدفيتها تقوم على أساس كُليّة الثقافة.

من الواضح جليًا أنّه لو تحققت بعض العناصر الثقافية الدينية في مجتمعٍ دينيّ ولم يتحقّق بعضها الآخر؛ فإنّ ذلك المجتمع سوف يعاني من تناقضٍ داخلي، وسوف يؤدّي هذا التناقض في نهاية المطاف إلى نفي الدين في مقام التحقق. إذا كانت الثقافة الدينية تؤلّف كُلًّا منسجمًا ومترابطًا، فإنّ فقدان بعض عناصرها في هذه الحالة سوف يؤدّي إلى إخراجها عن الصفة الدينية. وإنّ المجتمع الديني يحتوي على خصوصية (كلّ شيءٍ أو لا شيء)؛ بمعنى أنّه إمّا أنْ تتحقق جميع الأجزاء الثقاقية في هذا المجتمع أو جزء منها أو لا شيء منها على الإطلاق. في الصورة الأولى يكون المجتمع متدينًا بالمعنى الحقيقي للكلمة، وفي الصورة الثانية لا يكون المجتمع قد اكتسب عنوان (التديّن) بعد. وهذا ما تقتضيه الشمولية

[١] العلامة الجعفري، محمد تقي، فرهنگ پیرو و فرهنگ پیشرو، ص ١٠٢، (مصدر فارسي).



في الثقافة الدينية. فإمّا أنْ يكون هذا الكلّ (مجموع الثقافة الدينية) متحققًا ويصبح المجتمع متدينًا، وإمّا ألاّ يكون هذا الكلّ والمجموع متحقّقًا، فلا يكون المجتمع متديّنًا. وإنّما هذا الكلّ وحده هو الذي يستطيع تحقيق الهدف من الدين؛ فلا يجب على المؤمنين الاعتقاد بجميع أجزاء الدين فحسب، بل يجب عليهم بالإضافة إلى ذلك أنْ يعملوا على تحقيق الأجزاء الأخرى من الثقافة الدينية أيضًا.

من الجدير ذكره أنّ هناك فرقًا واختلافًا بين الانسجام والشمول وبين هدفية الثقافة؛ فإنّ الشمول يتضمّن انسجام وتناغم الأجزاء الداخلية للثقافة وعناصرها؛ لأنّ كلّ ثقافةٍ ـ سواء أكانت دينيةً أم غير دينية ـ تؤلّف مجموعًا وكُلًّا منسجم الأجزاء والعناصر. لكنّ الاختلاف بين الثقافة الدينية والثقافة غير الدينية في هذا المورد يكمن في الهدفية؛ فالثقافة الدينية ثقافةٌ هادفة، بمعنى أنّ هذا الكلّ ينظر إلى غاية، غير النظم الاجتماعي والترابط الثقافي، وأمّا الثقافات الأخرى فهي تؤلّف كُلًّا منسجمًا قد لا ينطوي على هدفٍ خاصٍّ غير النظم الاجتماعي والتلاحم والارتباط الثقافي.

هناك من المنظّرين في عصر المعلومات من أشار إلى هذه النقطة، وهي أنّ تسلل وسائل الإعلام الحديثة إلى مختلف المجتمعات والثقافات، عرّض انسجامها وتماهيها الثقافي إلى الخطر، ولم يعد بمقدورنا الحديث عن الانسجام الثقافي كما كان عليه الأمر في المراحل السابقة؛ لإنّ الانسجام تحوّل إلى حالةٍ من الاستثناء. وقد أشار كاستلز إلى هذه النقطة وهي أنّ مجموع تداعيات الثورة المعلوماتية والتحوّلات الثقافية والسياسية والاقتصادية وما إلى ذلك بعد الحرب العالمية الثانية، قد أدّت إلى حالةٍ تحوّلت فيها (التعددية الثقافية) في الأصل، والانسجام والتماهي الثقافي إلى (استثناء)[1].

نشاهد اليوم أنّ البلدان النامية في الوقت الراهن تشتمل على ما لا يُحصى

[1] فكوهي، ناصر، صد و يك پرسش از فرهنگ، ص ٣٨ ـ ٣٩،(مصدر فارسي).



من الثقافات المتعددة، وتسعى على الدوام إلى إدارة هذه الاختلافات والفوارق، وقد تكرّر وضع البلدان المتطوّرة في بعض البلدان النامية أيضًا، سواء بشكل تاريخي (مثل إيران على سبيل المثال)، أم في الموقعيات المعاصرة (كما في دول البلقان وأوربا الشرقية مثلًا). وعلى كلّ حال لا يمكن في جميع هذه الموارد في الأفق المنظور تصوّر التخلّي عن عنصر (النظم)، والتمكّن تبعًا لذلك من الاختزال الثقافي في تنظيم المجتمعات الراهنة.

والسؤال الرئيس الذي يتمّ طرحه هنا هو كيف يمكن إقامة الانسجام الضروري من أجل بقاء المجتمعات بالنظر إلى تعدّدية الحقائق في داخلها؟ إنّ البحث في هذا المورد يذهب من وجهة نظرنا إلى ما هو أبعد بكثير من مجرّد (الإدارة الثقافية للاختلاف) ممّا يتمّ طرحه في البلدان المتقدّمة، ويحتاج إلى التأمّل والتفكير حول جذور وأسباب ظهور هذه التعددية ولا سيّما التعددية الناشئة عن الهجرة، التي أدّت في العالم المعاصر إلى أوضاعٍ قاسيةٍ جدًا، وقد لا يمكن تحمّلها في بعض الأحيان.

يذهب بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية ـ في ظلّ العالم القائم على أساس الثورة المعلوماتية ـ إلى الاعتقاد بأنّه بسبب امتلاكنا للإمكانات التقنية والصناعية الكبيرة، نظن أنّ بمقدورنا الذهاب نحو الآفاق البعيدة جدًا في الاختلاف الثقافي، من دون أنْ يتعرّض الانسجام الثقافي لإشكالية، بل على العكس تذهب هذه المجموعة إلى الاعتقاد بأنّنا بعد تجاوز الموجة الأولى وهذه الحماسة والإثارة التي أحدثتها هذه التقنيات الجديدة، في طريقنا إلى الدخول في موجةٍ ثانية، حيث يتعيّن علينا دراستها من زاوية الآفات بشكل أكبر. إنّ الذهاب إلى ما هو أبعد من الحدّ في العثور على الاختلافات وغير المتماهيات الثقافية، من شأنه الإضرار بالخلايا والأنسجة الاجتماعية بشدّة، وفتح الطريق أمام أنواع وأقسام من اللامعياريات. إنّ هذه هي الموقعية التي يجب علينا التفكير حولها من الآن، وأنْ نسعى إلى العثور على حلولٍ عمليةٍ لها.

القضايا الأنثروبولوجية

نطلق مصطلح (القضايا الأنثروبولوجية) على القضايا التي تعمل بنحوٍ من الأنحاء على الإحالة إلى الإنسان اللاحق (الإنسان الذي يعيش في صلب الثقافة). وبالنظر إلى آيات القرآن الكريم، يمكن لنا أنْ نفصل بين ثلاثة مستويات:

١. الأعضاء المنتسبين إلى ثقافةٍ واحدة.
٢. الثقافة.
٣. النماذج الثقافية.

في المستوى الثاني تكون القضايا القرآنية إمّا قضايا أنطولوجية (وجودية)، وإمّا قضايا أبستمولوجية (معرفية).

القضايا العضوية

نذكر فيما يأتي آية واردة في هذه الخصوص:

﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾[١]
إنّ هذه الآية تذكر حكمًا بشأن الكفار؛ بمعنى الأشخاص الذين تأصّلت في داخلهم ثقافة الكفر، وبعبارةٍ أخرى: إنّ هذه الآية تشير إلى الأشخاص الذين أثّرت فيهم النماذج الثقافية الخاصّة بالكفر، وتحوّل الكفر لديهم إلى محتوى داخلي. وهناك آليات خاصّة تتبعها ثقافة الكفر كي تترسخ في داخل الأشخاص وتترسب في وجودهم. إنّ هذا النوع من القضايا يرد من الناحية المنطقية على شكل قضيةٍ خارجية؛ بمعنى أنها تظهر حكمًا بالنسبة إلى أفراد ثقافةٍ ما.

[١] سورة البقرة: ٣٩.

القضايا الثقافية

نذكر هنا آيةً أخرى، وهي قوله سبحانه وتعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًّى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾[١].

إنّ هذه الآية تعمل على بيان قضيةٍ ثقافية؛ بمعنى أنّها تشير إلى عنصرٍ من ثقافة الكفر، كما تشير ـ بشكل ضمني ـ إلى عنصرٍ من ثقافة الإيمان. وبطبيعة الحال فإنّنا هنا نريد بالثقافة ذلك المفهوم الذي صرّح به تايلر في تعريفه إذ قال: «مجموعة معقّدة من العقائد والمعارف والفنون والأخلاقيات والحقوق والمناسك وغير ذلك من القدرات والعادات التي يكتسبها الناس بوصفهم أعضاء في المجتمع». على الرغم من وجود الاختلاف في أوجه النظر حول تعريف الثقافة، ولكننا في هذا المورد نأخذ هذه المجموعة أو عناصرها بنظر الاعتبار.

إنّ القضايا الثقافية على عدّة أقسام:

١. القضايا الاعتقادية (الثقافية / الاعتقادية): القضايا التي تشير إلى عنصر الاعتقاد الجمعي من الثقافة.

٢. القضايا السلوكية (الثقافية / السلوكية): القضايا التي تشير إلى عنصر السلوك الجمعي من الثقافة.

٣. القضايا الرمزية (الثقافية / الرمزية): القضايا التي تشير إلى الرموز الجمعية والمشتركة في ثقافةٍ ما.

٤. القضايا القيَميّة (الثقافية / القيَميّة): القضايا التي تشير إلى القيَم الجمعية

[١] سورة آل عمران: ١٥٦.



والمشتركة في ثقافةٍ ما.

٥. القضايا الحقوقية (الثقافية / الحقوقية): القضايا التي تشير إلى العنصر الحقوقي في الثقافة.

٦. القضايا المناسكية (الثقافية / المناسكية): القضايا التي تشير إلى مناسك الثقافة.

ولقد تمّت الإشارة في سورة الرحمن إلى أحد العناصر القيَميّة من ثقافة الإيمان بقوله تعالى: ﴿**هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ**﴾[١]. وأشارت آيةٌ أخرى إلى عنصر سلوكي من ثقافة الكفر: ﴿**قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ**﴾[٢]. فإنّ من بين عناصر ثقافة الكفر، عبادة الإنسان لما يصنعه بيده. وفي المقابل لا يُعبد في ثقافة الإيمان سوى الله سبحانه وتعالى.

وأُشير إلى مجموعة من العناصر الأخرى في قوله تعالى: ﴿**وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾[٣]. إنّ هذه الآية على الرغم من اشتمالها على الأمر والنهي بحسب الظاهر، ولكنّها في الحقيقة تشير إلى عناصر ثقافة الإسلام: الإنفاق في سبيل الله، والإحسان، وتجنب السقوط في الهلكة.

القضايا التخطيطية (النماذج الثقافية)

إنّ النماذج الثقافية في ثقافةٍ ما، تُشكّل (القلب النابض) فيها. إنّ ثقافة الحياة والموت واتساعها مدينةٌ لهذه الأمور، وبوساطتها تدخل في وجدان الأفراد وتصبح من متبنياتهم الداخلية. وفيما يلي سوف نشير إلى بعض النقاط المهمّة

[١] سورة الرحمن: ٦٠.

[٢] سورة الصافات: ٩٥.

[٣] سورة البقرة: ١٩٥.

بشأن النماذج. كما سبق أنْ أشرنا فإنّ علماء الأنثروبولوجيا المعرفية قد ذكروا المدّعيات أدناه بصورٍ مختلفةٍ بشأن النماذج:

١. إنّ النماذج الثقافية تعمل بوصفها إطارًا؛ بمعنى أنّها تعمل على بلورة الأفعال، وكيفية السلوك والفكر لدى الأفراد.

٢. إنّ النماذج الثقافية تؤدّي دور الاستعراض في ذهن أفراد ثقافةٍ ما. بمعنى أنّ النماذج تستعرض المعلومات الموجودة في ذهن الأفراد.

٣. إنّ النماذج الثقافية تعمل على بلورة رؤية الأفراد للآخرين.

٤. إنّ النماذج الثقافية تعمل على بلورة رؤيةٍ إلى العالَم وإلى الوجود.

٥. إنّ النماذج الثقافية تعمل على بلورة فهمنا نحن الأشخاص للظواهر الاجتماعية.

٦. إنّ النماذج الثقافية تشكّل ركيزةً لاستدلال وأحكام الأشخاص.

٧. إنّ النماذج الثقافية تؤثّر في عواطف ومدركات الأشخاص.

لقد سبق لنا أنْ ذكرنا نقاطًا في هذا الشأن؛ حيث يجب اجتناب التفسير النسبي لهذه الادعاءات.

لقد قام بعض الكتّاب بتبويب مراتب تأثير ونفوذ الإسلام في ثقافة المجتمع ضمن عشر مراتب، وفي هذا التبويب يصل نفوذ وتأثير المعارف والمباني والقيَم الإسلامية في الثقافة من المراتب في الحدّ الأدنى وصولاً إلى المراتب والأكثر تجذّرًا[1]:

١. عدم التعارض التام بين ثقافة المجتمع، وبين المباني والقيَم الإسلامية.

[١] ذو علم، علي، فرهنگ ناب اسلامي، ص ١٨٠ ـ ١٨٧، (مصدر فارسي).

٢. نفوذ ودخول المضامين الإسلامية في المنتوجات والآثار والنشاطات الثقافية للمجتمع، ومشاهدة المعارف والمباني والقيَم الإسلامية في المصنوعات الفنية والثقافية.

٣. نفوذ وتأثير المباني والقيَم الإسلامية في النماذج الثقافية للمجتمع وتبلورها في الشعائر والأعراف.

٤. تأثير ونفوذ القيَم والمعايير والقواعد الفقهية والحقوقية للإسلام في الآداب ونماذج الحياة الاجتماعية، وتبديل نمط الحياة إلى أسلوب الحياة الإسلامية، حيث لا يعني ذلك اجتناب توظيف أدوات وأساليب الثقافة العصرية، وغضّ الطرف عن التحوّلات التقنية المعاصرة.

٥. تأثير ونفوذ الرؤية والقيَم الأصيلة والإلهية في القيّم الثقافية للمجتمع، وتحويل النظام القيَمي في المجتمع إلى نظام الإسلام القيَمي. يمكن فهم تحقّق هذه المرتبة من خلال آثارها وعلاماتها. إنّ المستوى الأعمق لهذه المرتبة هو أنْ يتم تطهير النظام القيَمي الحاكم على المجتمع في عينيّته من القيَم التقليدية والقيَم العصرية بشكلٍ كامل، وأنْ يؤخذ نموذجه الخالص من القيَم الأساسية للإسلام.

٦. نفوذ وتأثير المباني والعقائد التوحيدية الأصيلة والعميقة في المعتقدات والمسلّمات الأساسية لثقافة المجتمع وسيادة العقائد الإسلامية الخالصة في أعمق طبقات ثقافة المجتمع؛ بمعنى أنّ الثقافة حيث تحظى في هذه المرتبة بهداية الإسلام، تكون قد حظيت بدعامةٍ عقلانيةٍ ومنطقية، ولا يبقى هناك أيّ جذورٍ للآراء التقليدية والعصرية فيها.

٧. إنّ من مراتب نفوذ وتأثير الإسلام في الثقافة، التنمية والتربية الفكرية والعلمية والعملية والأخلاقية والإيمانية لـ (أصحاب الثقافة). إنّ أصحاب الثقافة هم:

الساسة، والمخطّطون والمديرون، والخبراء، والمختصّون، والعناصر التنفيذية للثقافة بمعناها العام. إنّ موقع الإنسان ودوره في النشاط الاجتماعي والثقافي يعدّ أصلاً أساسيًا، وإنّ نشاط الإنسان يُعدّ عنصرًا فريدًا لا بديل عنه، ومن دونه لايحدث أيّ ارتقاءٍ أو انحطاطٍ في الحياة الاجتماعية للإنسان.

٨. إنّ دراسة وبيان الطرق في الهداية الثقافية، والأبنية ومنظومات إشاعة الثقافة في المجتمع تقوم على فرضياتٍ ومعطياتٍ ذات دعامةٍ رؤيويةٍ وفلسفية، وما لم تقع تحت ظلّ الهداية الإسلاميّة، لن تتحوّل ثقافة المجتمع إلى ثقافةٍ إسلاميةٍ خالصة. وعلى هذا الأساس فإنّ الثقافة في هذه المرتبة من مراتب تأثير الإسلام تحتاج إلى الهداية الإلهية وسطوع شعاع المعارف والمصادر الدينية.

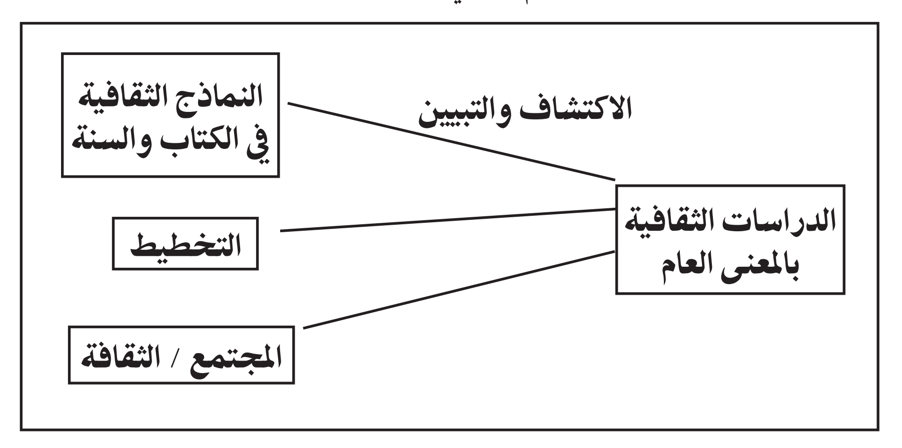
٩. يمكن للثقافة من جهة أن تتحوّل وأنْ تنمو وتزدهر بوساطة العلوم الإنسانية. إنّ تأسيس النظرية التي تنتج الفرضيات المسبقة ومسائل ازدهار المجتمع، على أساس أصول التفكير الإسلامي الخالص ، تعدّ من أعمق مراتب تأثير الإسلام ونفوذه في الثقافة.

١٠. إنّ أعلى مرتبة من مراتب تأثير الإسلام في الثقافة ونفوذه فيها، وصول الثقافة إلى مرتبة (الفناء). بمعنى اتّحاد العناصر المركزية للثقافة مع الإسلام، وليس انحلال الإسلام وذوبانه في الثقافة. إنّ هذه المرتبة من مراتب الهداية الإسلامية للثقافة تحظى في ضوء نظرية أصالة المجتمع بالإضافة إلى أصالة الفرد بتفسيرٍ فلسفيّ واضح، وتعمل على شرح (الحياة الطيّبة) في أبرز مصاديقها الاجتماعية. إنّ طريقة حلّ هذا التحدّي لا تكون الإلغاء والحذف الحقيقي للثقافة من الحياة البشرية، بل إنّ سبيل النجاة يكمن في هداية الثقافة نحو الثقافة التوحيدية والإسلام الخالص.

من الواضح أنّه لا يمكن تغيير الثقافة بوساطة هذا النوع من الخوارزميات العامة والكلية. إنّ النماذج الثقافية في المجتمع من الرسوخ بنحوٍ لا يمكن تغييرها

بسهولةٍ من خلال خوارزميةٍ خارجة عن ثقافتها، بل يجب التعرّف على النماذج الثقافية للمجتمع المنشود، والتخطيط من أجل تغييرها على أساس الدراسات الثقافية الدقيقة.

إنّ الدراسات الثقافية يمكن لها أنْ تساعد الدراسات الدينية على ثلاثة مستويات، حيث يشير إليها الرسم البياني أدناه:



من الضروري بيان بعض النقاط بشأن هذا الرسم البياني:

١. إنّ الرسم البياني أعلاه يُظهر مسارًا دوريًا؛ بمعنى أنّه يجب في الشرائط المختلفة مواصلة الطريق من الدراسات الثقافية في الكتاب والسُنّة (والتراث الفكري الإسلامي بشكل عام) إلى الدراسات الثقافية في المجتمع والثقافة، والعكس صحيح أيضًا. إنّ هذا النشاط يمثّل نوعًا من إعادة قراءة النصّ الديني في ضوء الشرائط الاجتماعية والثقافية، وإنّ القراءة الثقافية للنصّ يجب أنْ تتمّ بالنظر إلى الشرائط والظروف الثقافية للمجتمع. في المجتمعات العلمانية يتم التخطيط الثقافي بالنظر إلى الأهداف والقيَم العلمانية. وأمّا في المجتمع الإسلامي فإنّ التخطيط الثقافي يجب أنْ يتمّ على أساس الأهداف والقيَم الإسلامية التي يتمّ الحصول عليها من سُنّة التفكير الإسلامي بشكل عام. وفي هذا التخطيط يجب

العمل باستمرارٍ ومن دون توقّفٍ على إعادة قراءة النماذج الثقافية السائدة في المجتمع والنماذج الثقافية للدين.

٢. إنّ الدراسات الثقافية بالمعنى العام تمسّ الحاجة إليها في جميع المراحل الثلاثة؛ المرحلة الأولى: في مرحلة اكتشاف النماذج الثقافية الموجودة في الكتاب والسُنّة ومختلف فروع التفكير الإسلامي (من قبيل: الفلسفة والعرفان والفقه وما إلى ذلك). والمرحلة الثانية: في التخطيط الثقافي من أجل العمل على تحققها. والمرحلة الثالثة: في اكتشاف النماذج الثقافية الشائعة في المجتمع. يجب اكتشاف النماذج الثقافية الشائعة في المجتمع بمساعدة الدراسات الثقافية، والعمل على دراسة وبحث مشاكلها.

و من ثَمّ لا بدّ من التأكيد على هذه النقطة، وهي أنّه يجب الاستفادة من القرآن الكريم ومن جميع أرضيات التفكير الإسلامي من أجل اكتشاف المعرفة الثقافية المنهجية وكذلك اكتشاف المفاهيم الثقافية المنتظمة.

العوالم الأربعة

هناك من علماء النفس من يقسّم العالم بناءً على ملاكات يمكن لها أنْ ترتبط بشكلٍ خاصّ بالبحث عن النماذج الثقافية، ومن شأنها أن تقدّم لنا رؤيةً مفيدةً ونافعةً في هذا الشأن. إنّ هذا التقسيم في حدّ ذاته يمثل نموذجًا لتوجيه آرائنا حول وجود الإنسان وعلاقته بالوجود، وبعبارة أخرى: إنّ هذا التقسيم يمثل أسلوبًا لرسم موقع الفرد في العالم. وبعبارة أوضح: إنّ هذا التقسيم يشير إلى الأبعاد الوجودية للإنسان، ويُشير إلى نوع ارتباطه في كلّ بُعدٍ من هذه الأبعاد؛ ومن هنا فإنّ النظرة النموذجية والتخطيطية إلى هذه الأبعاد يمكن أن تكون نافعةً ومفيدةً إلى حدّ ما.

إنّ الأبعاد الوجودية للإنسان تنقسم إلى أربعة عوالم، وهي عبارة عن:

١. في / العالم (أو العالم المحيط / العالم الفيزيقي).
٢. مع / العالم (أو العالم الاجتماعي).
٣. الذات / العالم (أو العالم الشخصي).
٤. فوق / العالم (أو ما بعد العالم / العالم المعنوي).

وفيما يأتي سوف نعمل على إيضاح كلّ واحدٍ من هذه العوالم[١]:

١. **العالم المحيط** (أو Umwelt): إنّ المراد من العالم المحيط، عبارةٌ عن ارتباط الإنسان بالعالم المحيط به، حيث تكتسب الحالة الجسدية والمادية مفهومها في هذا الارتباط:

«إنّ العالم الأوّل هو العالم المحيط أو العالم الفيزيقي. في هذا البُعد نواجه جميع خصائصنا الجسدية مع العالم، وإنّ هذا البُعد يُشير إلى جميع تلك الخصائص الجسدية. إنّ التحدّي الأصلي الماثل هنا يدور حول هذا الموضوع (من قبيل ما هو موجود في التكنولوجيا والرياضة)، وهو بحاجة إلى أنْ نقبل بالقيود المرتبطة بالحدود الطبيعية (ومن بينها القيود المرتبطة بالإنسان والبيئة).

إنّ الأقطاب الحاسمة والمصيرية في الحياة هي: الحياة والموت، والصحة والسقم، واللذة والعذاب. نحن نقوم بوساطة الجسم تجاه المحيط وجميع العناصر الموجودة فيها، بما في ذلك الأشخاص الآخرين، ببعض النشاطات والنشاط المتقابل وبعض الأفعال وردود الأفعال. إنّ حواسنا تزوّد مدركاتنا بما يمكّنها من التحليق بأجنحة المعرفة، ونحن نسعى إلى توظيف تلك الأشياء التي ندركها بوصفها أدواتٍ للحفاظ على رفاهنا وأمننا. قد يعمل البحث والتحقيق في العالم الفيزيقي على مساعدة المراجعين في إيضاح صراعهم من أجل إيجاد وحفظ الأمن الفيزيقي لأنفسهم، والشعور بالسيطرة أو عدم السيطرة على أجسادهم، والخوف من الشيخوخة أو النزوع إلى إنكار الاحتياجات الجسدية»[٢].

---

[١] آدمز، مارتين، مقدمه اي بر مشاوره وجودي، ص ٣٩ ـ ٤١.

[٢] مجموعة من المؤلفين، أوياكوو، سوزان و ويكسل / ديكسون، كارن، درمان وجودي ١٠٠ نكته، ١٠٠ تكنيك، ص ١١٩.

٢. **العالم الاجتماعي** (أو Mitwelt): إنّ العالم الاجتماعي هو عالم ارتباطنا بالآخرين وشعورنا تجاههم وما إلى ذلك:

«نحن كموجودات لنا علاقةٌ وارتباطٌ وثيقٌ بالموجودات الأخرى، وإنّ هذه الارتباطات تعمل على بلورة بُعد العالم الاجتماعي. إنّ العلاقات الوثيقة لا تندرج ضمن هذا التصنيف فقط، بل إنّ مساحة هذه العلاقات تتسع لتشمل حتى الأبعاد الشخصية أيضًا. إنّ هذا البُعد يرتبط بـ (المواجهات اليومية) التي تشكل جزءًا من العالم العام والكلي، وإنّ بعض الأقطاب في هذه المقولة عبارة عن: الشعور بالتعلّق والعزلة، والحبّ والبغض، والقبول والطرد. ونحن في هذا الحقل بصدد بيان قيَمنا وتحققها من خلال مشاركة مساعي الآخرين؛ ولو حصل أنْ واجهنا مانعًا في هذا الشأن فسوف نتعرّض إلى التناقض مع الآخرين.

إنّ الارتباط إنّما يتحقق في هذا الحقل ليكون وسيلةً لنا في الوصول إلى العالم وتزويد التكافل بالقوّة والطاقة. إنّ جهات العالم الاجتماعي التي يُحتمل أن يكون لها دورٌ أصلي في العلاج، عبارة عن: شعور المراجعين تجاه الأشخاص الآخرين ودوافعهم ونواياهم، والشعور بالانفصال والامتزاج الذي يحمله المراجعون تجاه الآخرين الذين تربطهم بهم علاقاتٌ وثيقة، وأساليب إقامة الارتباط من قبل الآخرين (على سبيل المثال: من طريق الاقتصاد أو الانصياع للسلطة)، وإلى أيّ حدٍّ يشعر في عالمه الاجتماعي بالوحدة أو بالكينونة مع الجماعة»[١].

٣. **العالم الشخصي** (أو Eigenwelt): إنّ هذا البُعد يرتبط بتجاربنا الشخصية وآرائنا ومشاعرنا وتطلعاتنا وأهدافنا وغاياتنا:

«إنّ هذا البُعد يرتبط بالحقل الشخصي والخصوصي، وهو يمثّل جانبًا يشتمل على العثور على الذات والشخصية والتجارب الماضية وإمكاناتنا الفيزيقية بالقوة، بالإضافة إلى مشاعرنا وصفاتنا الشخصية وآرائنا وتطلعاتنا. وإنّ بعض التلقائيات

[١] م.ن، ص ١١٩ ـ ١٢٠.



في هذا المجال عبارةٌ عن الهوية والضياع، والكمال والنقص، والإيمان والشك. إنّ هذا البُعد يُشكّل مساحة للتعلق والارتباط الوثيق والشعور بالانتماء والمالكية: على الرغم من أننا على علاقة وصلة وثيقة ببعضنا، فإنّ هذا البُعد حيث نعيش تجربة حياةٍ خاصّةٍ ومفهومة عمّا هو معروف بالنسبة لنا ويقع موردًا لتأييدنا. وفي هذا الحقل ندرك نقاط قوتنا وضعفنا والقيود والقابليات الكامنة فينا بالقوّة.

إنّ أقرب الأشخاص إلينا ينضوون ضمن هذه الدائرة، حيث نعيش تجربة الإحساس بالحميمية والأمن أثناء تواجدنا بالقرب من هؤلاء الأشخاص. وإنّ الأبحاث المرتبطة بهذا العالم تدور حول محور هذه الموضوعات: شعور المُراجع بذاته، وإدراكه لنقاط قوّته وضعفه، ومستوى ثقته واعتماده، وشعوره بالمسؤولية تجاه الآخرين، وأسلوب المُراجع تجاه التعاطي مع الأمور الشاملة والحرية وحق الاختيار، وشعور المُراجع تجاه التعلّق أو الاختلاف وتعرّضه للآفات والأضرار بوصفه فردًا»[١].

٤. **العالم المعنوي** (أو Uberwelt): إنّ هذا العالم يرتبط بدائرة المعنى والمفهوم ويندرج ضمن هذا البُعد أيضًا:

«إنّ هذا البعد هو بعد المعنى والقصد، ويرتبط بمجهولاتنا وأفهامنا لبنية الوجود وعلاقتنا بمعتقداتنا أو قيَمنا. وإنّ هذا البُعد يرتبط لدى بعض الأشخاص بالدين، وعند بعض الأشخاص الآخرين يرتبط بالمعنويات أو القيَم. إنّ نماذج من الأقطاب في هذا البُعد تشمل المفهومية وعدم المفهومية، والغائية والعبثية. وإنّ هذا العالم يندرج ضمن طبقة القيَم والتطلعات الغائية. إنّ هذا العالم هو في الغالب عالم يقع خارج وعي وإدراك المراجعين لنا، وإنّ قيَمنا وتطلعاتنا تميل إلى الإندراج في فلسفتنا، وهو أمرٌ قلّما نخرجه عن التغطية أو نهتم به بشكل صريح. إنّ إعادة التعرّف على معنوياتنا منسوخةٌ إلى حدّ ما، بل تبدو عجيبة وغريبة، لذا

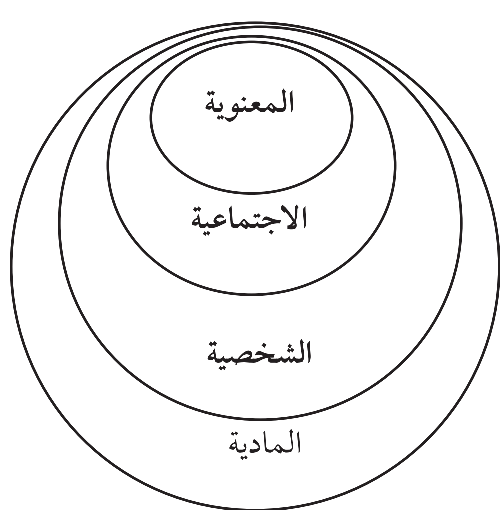
[١] مجموعة من المؤلفين، أوياكوو، سوزان و ويكسل / ديكسون، كارن، درمان وجودي ١٠٠ نكته، ١٠٠ تكنيك، ص ١٢٠.

فإنّ كثيرين منا قد تخلّوا عن تطلعاتنا وغاياتنا بالإضافة إلى مذهبنا، وأصبحت قيَمنا في الغالب مغشوشةً وباعثةً على الدُوار والذهول»[١].

من الضروري الالتفات إلى النقاط أدناه بشأن علاقات وروابط هذه العوالم[٢]:

١. لا ينبغي أخذ هذه العوالم بوصفها منفصلةً عن بعضها، فإنّ كلّ إنسانٍ يعيش في وقتٍ واحدٍ في جميع هذه العوالم، وفي الوقت نفسه فإنّ جميع هذه العوالم في حالةٍ من التغيّر المستمر والمتواصل؛ ونتيجة لذلك فإنّ كلّ عالمٍ يمثّل طبقةً من وجودنا.

٢. نحن في كلّ عالم نواجه سؤالاً أساسيًا، وفي العالم المادي يطرح هذا السؤال نفسه: كيف يمكن أَنْ تكون لنا حياةٌ كاملةٌ، في حين نعلم أنّنا سوف نموت في أيّ لحظة؟



[١] مجموعة من المؤلفين، أوياكوو، سوزان و ويكسل / ديكسون، كارن، درمان وجودي ١٠٠ نكته، ١٠٠ تكنيك، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

[٢] آدمز، مارتين، مقدمه اي بر مشاوره وجودي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد محسن حجّت خواه و پيمان ولد بيگي، ص ٣٩ ـ ٤١.



النماذج الناظرة إلى العوالم

يمكن مشاهدة النماذج الثقافية في جميع الأبعاد الوجودية الأربعة؛ حيث إنّ لكلّ عالمٍ نماذجه الثقافية الخاصّة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ النماذج الثقافية في الدين لا تعمل على إعطاء البنية إلى العالم الاجتماعي وظواهر تلك البنية فقط، وإنّما تعطي البنية إلى جميع الأبعاد الوجودية للإنسان.

وعليه يمكن تقسيم نماذج القرآن الكريم من هذه الناحية إلى أربع طوائف:

١. النماذج الناظرة إلى العالم المحيط: ونُسمّي هذا النوع من النماذج بـ (النماذج المادية).

٢. النماذج الناظرة إلى العالم الاجتماعي: ونُسمّي هذا النوع من النماذج بـ (النماذج الاجتماعية).

٣. النماذج الناظرة إلى العالم الشخصي: ونُسمّي هذا النوع من النماذج بـ (النماذج الشخصية).

٤. النماذج الناظرة إلى العالم المعنوي: ونُسمّي هذا النوع من النماذج بـ (النماذج المعنوية).

وفيما يأتي سوف نعمل على توضيح كلّ واحدٍ من هذه النماذج الأربعة:

١. النماذج المادّيّة

سبق أنْ ذكرنا أنّ العالم الأوّل هو العالم المحيط أو العالم الفيزيقي، وفي هذا البُعد نواجه العالم بجميع خصائصنا الجسمانية، وإنّ هذا البُعد يُشير إلى جميع تلك الخصائص الجسمانية. والألم والعنت إنّما يكتسب معناه ضمن هذه المساحة. قال الله تعالى: **﴿وَمَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزُنْكَ كُفْرُهُ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾**[1].

[١] سورة لقمان: ٢٣.

٢. النماذج الاجتماعيّة

انظر إلى هذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿**مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا**﴾[١].

تشتمل هذه الآية على العديد من النقاط حول النماذج الثقافية، نشير فيما يأتي إلى بعضها على النحو الآتي:

١. إنّ هذه الآية عبارةٌ عن إخبارٍ يتحدّث عن النبي وأصحابه، بمعنى أنّها تشير إلى هذه الحقيقة وهي أنّ الذين تكون قلوبهم معه يكونون أشداءَ على الكفّار، رحماءَ بينهم، كما يتّصفون بخصائص أخرى، ومن هذه الناحية تكون هذه الآية قضيةً تتحدّث عن الماضي. بيد أنّ هذه الآية لا تختصّ بعصر النبيّ الأكرم (ص)، بل تشمل كلّ عصرٍ يكون فيه أشخاصٌ يتّصفون بهذه الخصائص، بأنْ تكون قلوبهم مع النبيّ، ويكونون أشداء على الكفار، رحماء بينهم ، وما إلى ذلك من الأوصاف والخصائص المذكور في الآية أعلاه.

٢. بالنظر إلى الفقرة أعلاه، يتضح أنّ المراد من المعيّة في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ مَعَهُ**﴾ ليست هي المعية المكانية والزمانية، بل المراد معيّةٌ حقيقية، بمعنى المعية القلبية، أي الأشخاص الذين تكون لديهم معيّةٌ حقيقيةٌ مع النبيّ الأكرم ﷺ، و يتّصفون بهذه الصفة في كلّ عصر وزمان. وبعبارةٍ أخرى: إنّ هذه الآية ـ على حدّ قول علماء المنطق ـ لا تشير إلى قضيةٍ خارجيةٍ حدثت في الماضي، وإنّما تبيّن قضيةً حقيقيةً يمكن لها أنْ تتحقّق في كلّ عصرٍ من العصور.

٣. هل يدلّ قوله تعالى: ﴿**رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ**﴾ ـ مثلاً ـ على مجرّد صفةٍ من صفات المؤمنين الحقيقيين فقط؟ أم هي تشير إلى إطارٍ ونموذجٍ ثقافي مهم؟ لا شكّ في أنّ هذا الوصف يُشير إلى نموذجٍ ثقافيّ بين المؤمنين؛ فإنّ العلاقات والروابط

[١] سورة الفتح: ٢٩.

بينهم تنتظم على نحوٍ خاصٍّ حيث يكونون بأجمعهم متراحمين ومتعاطفين فيما بينهم.

٣. النماذج الشخصية

إنّ بعض النماذج إنّما ترتبط بالحقل الشخصي والخاص، وتتعلّق ببُعدٍ من أبعاد العثور على الذات، والشخصية، والتجارب الماضية، وقابلياتنا الفيزيقية الكامنة فينا بالقوة، بالإضافة إلى المشاعر والأحاسيس والصفات الشخصية، وآرائنا وتطلعاتنا أيضًا.

قال الله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ**﴾[1]. يرى العلامة الطباطبائي (ره) أنّ هذه الآية ناظرةٌ إلى مقام إثبات المعاد. إذ يقول: «أوّل الآيات يوجّه عذاب القرى الظالمة بنفي اللعب عن الخلقة، وأنّ الله لم يلهُ بإيجاد السماء والأرض وما بينهما؛ حتى يكونوا مخلّين بأهوائهم يفعلون ما يشاءون ويلعبون كيفما أرادوا من غير أنْ يحاسبوا على أعمالهم، بل إنمّا خُلقوا ليرجعوا إلى ربّهم فيحاسبوا فيجازوا على حسب أعمالهم، فهم عبادٌ مسؤولون إنْ تَعَدوا عن طور العبودية، أوخذوا بما تقتضيه الحكمة الإلهية، وإنّ الله لبالمرصاد. وإذ كان هذا البيان بعينه حجّةً على المعاد انتقل الكلام إليه، وأقيمت الحجة عليه؛ فيثبت بها المعاد، وفي ضوئه النبوة؛ لأنّ النبوة من لوازم وجوب العبودية، وهو من لوازم ثبوت المعاد"[2].

إنّ هذه الآية على الرغم من ارتباطها بمسألة خلق العالم والمعاد، وهي قضية (العالم / الأعلى)، ولكنّها في الوقت نفسه ترتبط بسائر الأبعاد الوجودية للإنسان أيضًا. وعليه يجب العمل على بيان وتفسير التجارب الشخصية للإنسان في حياته على هذا الأساس والإطار، وهو أنّ العالم وظواهره ليست لعبًا.

---

[١] سورة الأنبياء: ١٦ ـ ١٧.

[٢] العلامة الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٢٥٨.

٤. النماذج المعنوية

قلنا إنّ المراد هو النماذج المعنوية من مساحة المعنى، وهي ترتبط بمجهولاتنا وأفهامنا لبنية الوجود وعلاقاتنا بمعتقداتنا أو قيَمنا. إنّ هذا البُعد يرتبط لدى بعض الأشخاص بالدين، ويرتبط لدى بعضهم الآخر بالمعنويات أو القيَم. قال الله تعالى: ﴿**فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[١].

أنْ يُنعم على الإنسان تارةً، وتُسلب منه النعمة تارةً أخرى، أمرٌ قابل للإدراك بالنسبة إلى الناس طوال الحياة. وفي هذا فتنةٌ وابتلاءٌ للإنسان، وفي الرؤية الدينية تمثل (الفتنة) إطارًا معنويًا يمنح بنيةً لظواهر الحياة، ويربطها بقيَمٍ خاصّة.

بعض الأساليب

هناك كثيرٌ من الأساليب المتنوّعة للكشف عن النماذج الثقافية، وسوف نقتصر في بحثنا على بعض أساليب كشف النماذج الثقافية في القرآن الكريم:

الالتفات إلى الدور المحوري للكلمة

إنّ أكثر أنواع تحليل النصوص تحدث عادةً على مستوى المفردات والكلمات، وفي هذا المستوى يتمّ تحليل الكلمات المفتاحية في النصّ؛ ومن هنا يُسمّى هذا النوع من التحليل بـ (تحليل الكلمات المفتاحية). في هذا الأسلوب يركّز الباحث على المفردات والألفاظ التي تستعمل بنحوٍ متعارفٍ في الموضوع مورد البحث في النصّ (أو في الحوارات). وقد ذهب إلى توظيف هذا الأسلوب كلٌّ من دوإندارد وكوئين.

---

[١] سورة الزمر: ٤٩.

وفيما يأتي نشير إلى بعض الأمثلة في علم الأنثروبولوجيا:

١. لقد تحدّث شتراوس عن حواراتٍ أجريت حول النظام الرفاهي في الولايات المتحدة الأمريكية؛ فقد أدرك أنّ لكلمة (العمل) أهميةً خاصّة، وقد عمد في النصوص التي قام بتحليلها إلى عدّ هذه الكلمة كلمةً مفتاحية. وقد التفت في تحليلاته اللاحقة إلى الاستعمالات المختلفة لهذه الكلمة في النصوص المتنوّعة، وتنبّه إلى دلالاتها، وإنّ المدلولات المختلفة التي حصل عليها في مختلف الاستعمالات عبارة عن: العمل بأجرة، والنشاط الإنتاجي . فقد تنبّه إلى ارتباط هذه المداليل بالرأسمالية والمسؤولية، كما أدرك وجود أسسٍ خاصّة (أخلاقيات العمل) في مورد هذه المفردة. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ مدلولها يتداعى مع (المشقة)، ويدلّ على الجهد والسعي، ويقع إلى الضدّ مع البطالة والكسل. وفي نهاية المطاف فقد استفاد شتراوس من جميع هذه المعلومات؛ ليحصل على (النموذج الأمريكي للعمل).

إنّ الرسم البياني أدناه يُشير إلى هذا الأسلوب:

اكتشاف الكلمات المفتاحية ← المداليل الثقافية في الاستعمالات ← اكتشاف الارتباط← النموذج الثقافي

٢. لقد أجرى بلونت حواراتٍ مع ثلاث مجموعاتٍ من السكان المحليين حول أزمة البيئة والمصادر الطبيعية. ثم قام بتحليل نصوص الحوارات، وحصل على عددٍ من الكلمات المفتاحية التي ورد استعمالها في الإشارة إلى البيئة. وقد نظّم هذه الكلمات الثلاث من خلال ثلاثة رسومٍ بيانيةٍ متطابقةٍ مع الحوارات التي ظهرت فيها، وصنع في نهاية المطاف ثلاثة نماذجٍ من خلال الاستفادة من هذه الكلمات الثلاث.

الكلمات المفتاحية ← اكتشاف موقعها في الحوار ← النماذج الثقافية

٣. لقد استعمل كرونينفيلد أسلوبًا مختلفًا في مستوى الكلمات والألفاظ. فقد عمد إلى تنظيم بحثين مختلفين، وطلب فيهما من الأشخاص المطلعين أنْ يقوموا بتوصيف مجموعةٍ من الكلمات والمفردات، وكانت هذه الكلمات تستعمل بين أصحاب المراعي وغيرهم، وكانت تؤدّي إلى وقوع التعارض فيما بينهم.

إنّ مفردة (الوجه) التي سبق أنْ أشرنا إليها، تحتوي على هذا الموقع في الخطاب والحوار التوحيدي.

النماذج التحليلية والنماذج الاكتشافية

من الضروري الالتفات إلى هذه النقطة وهي أنّ بالإمكان الحصول على النماذج الثقافية في القرآن الكريم من طريقين، الطريق الأول: من خلال العثور على القضايا التي تحتوي على وظائف نموذجيةٍ في الآيات القرآنيّة. والطريق الآخر: من خلال تأسيس النماذج بالنظر إلى المفاهيم والعبارات والخطابات الموجودة في القرآن الكريم. ونحن نُسمّي النماذج من النوع الأول بـ (النماذج الاكتشافية)، والنماذج من النوع الثاني بـ (النماذج التحليلية).

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾. إنّ هذه الآية تدلّ على نموذجٍ ثقافيّ اكتشافي، مفاده يجب جعل التآخي بين المؤمنين في المجتمع الإسلامي نموذجًا ثقافيًا، وليس هذا الأصلُ أصلاً اجتماعيًّا فحسب؛ بمعنى أنّه ليس مجرد توصيةٍ اجتماعيةٍ في الإسلام، بل التآخي في المجتمع الإسلامي يعمل على شكل نموذجٍ ومخطّطٍ ثقافي، يقوم بتوجيه أفعال وأفكار الأفراد وطريقة حياتهم، وإنّ هذا المخطّط الذي يعمل على توجيه العلاقات بين أفراد المجتمع، ليس توصيفًا ودعوة بسيطة فقط، بل هو توطينٌ واستبطانٌ لعلاقةٍ خاصّةٍ تؤثّر في سائر أبعاد الحياة الاجتماعية والفكرية الأخرى؛ ولهذا السبب تمّ طرح نقطتين تبعًا لهذين النموذجين، وهما:

١. وجوب إقامة الصلح والوئام بين الإخوة ﴿**فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ**﴾.

٢. انتهاج التقوى ﴿**وَاتَّقُوا اللَّهَ**﴾.

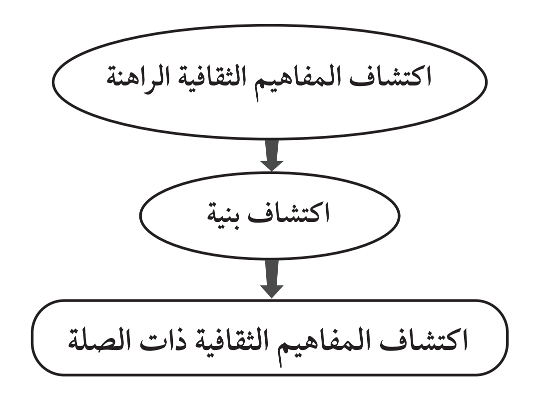
تبعًا للنماذج الثقافية التحليلية نسعى للبحث عن بنية المفاهيم الثقافية التي تعمل على بيان مخطط، ومن الواضح أنّ هذه الغاية تستدعي نقطة دخولٍ مناسبةٍ إلى النصّ القرآني، وأنّ النقطة المهمّة في اكتشاف هذا النوع من النماذج تكمن في العثور على نقطة الدخول المناسبة. وبعد ذلك يجب علينا اتّباع المسار الذي تمّ الحصول عليه من خلال العثور على المفهوم المناسب داخل النص، لنصل بالتدريج إلى بنية المفاهيم ذات الصلة.

وبعبارةٍ أدق: من أجل العثور على النماذج الثقافية التحليلية في القرآن الكريم، يجب العمل بالأسلوب الآتي:

١. العثور على المفاهيم الثقافية المحورية في الآيات.

٢. العثور على المفاهيم الثقافية المرتبطة بالمفاهيم المحورية في بيان مفاهيم الآيات.

٣. اكتشاف بنية العلاقات الموجودة بين هذه المفاهيم.



(أسلوب اكتشاف النموذج الثقافي التحليلي)

إنّ هذا الأسلوب ليس هو الأسلوب الوحيد في اكتشاف النماذج الثقافية التحليلية فقط، فيمكن بيان أساليب أخرى في هذا الشأن أيضًا.

نماذج الكفر والإيمان

إنّ مسألة تعدّدية الثقافات واحدةٌ من المسائل الجوهرية في علم الأنثروبولوجيا؛ فإنّ علم الأنثروبولوجيا يبدأ من تعدّدية الثقافات، وإنّ الأصل البديهي الأول الذي يقوم عليه علم الأنثروبولوجيا هو هذه المسألة. إنّ علم الأنثروبولوجيا لمّا كان يحقّق بشأن المجتمعات والثقافات الأخرى، يضع التفكير حول (الآخر) بوصفه مسألةً أصلية[١].

إنّ الثقافات في مواجهتها المتبادلة تصل إلى وعي بذاتها، وتتعرّف على قابلياتها بشكلٍ جيد، كما أنّها في مواجهتها لبعضها تعمل على تحقّق قابلياتها. إنّ من بين الأصول الأساسية للبنيويين أنهم يعدّون الثقافة نصًا يحتاج إلى تفسير، ويعدّون المواجهات الثنائية المتبادلة بمنزلة الأداة الأصلية والمركزية لها[٢].

إنّ هذين الادّعاءين يختلفان عن بعضهما؛ فالادّعاء الأوّل ادّعاءٌ معرفيّ أبستمولوجي، والادّعاء الثاني ادّعاءٌ وجوديّ أنطولوجي. إنّ الثقافات إنّما تحصل على معرفةٍ مناسبةٍ عن نفسها في حالة التقابل فيما بينها؛ ومن هنا فإنّ المعرفة بالثقافات إنّما تحصل على الدوام في (منطق التقابل والمقارنة)، وإنّ أبستمولوجية الثقافات تابعةٌ لمنطق التقابل والمقارنة.

إنّ الثقافات لا تظهر جميع قابلياتها مرّةً واحدة، وإنّ نوع وجود الثقافات بنحو لا تظهر جميع قابلياتها في موضعٍ واحد، بل تصل إلى مرحلة الفعلية في التقابل مع سائر الثقافات الأخرى. وهذا الكلام لا يعني عدم إمكان التعرّف على ثقافةٍ من داخلها، بل المراد هو أنّ كثيراً من قابليات الثقافة وإمكاناتها إنّما تظهر

[١]. ريوير، كلود، درآمدي بر انسان شناسي، ص ٢٠.

[٢]. سميث، فيليب، درآمدي بر نظريه فرهنگي، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.



في تقابلها ومواجهتها مع الثقافات الأخرى.

هناك محوريةٌ لتقابل ثقافة الكفر والإيمان في القرآن الكريم، وفي كثيرٍ من النماذج الثقافية لهذين الأمرين تتضح في التقابل والمواجهة مع بعضها، بل إنّ القرآن الكريم يرى أنّ هذا التقابل من أكثر المواجهات الثقافية جوهريةً طوال التاريخ.

إنّ طائفةً من الآيات القرآنية تشير إلى نماذج ثقافية، وفيما يأتي نشير إلى بعض الأمثلة من آيات القرآن الكريم. قال تعالى: **﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾**[1].

في هذه الآية عددٌ من النقاط التي يمكن الوقوف عندها:

١. الدعوة إلى الصبر مع الذين يدعون الله في الليل والنهار، يريدون وجه الله، وعدم صرف الأعين عنهم.

٢. عدم إرادة زينة الدنيا.

٣. عدم إطاعة الذين أغفل الله قلوبهم.

النقطة الثانية هي أنّ عبارة **﴿تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾** تشير إلى نموذجٍ أساسيّ في ثقافة الكفر، وهي إرادة زينة الدنيا، وإنّ إرادة زينة الدنيا في ثقافة الكفر، وفي المقابل إرادة وجه الله **﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾** في ثقافة الإيمان، تُظهران نموذجين أساسيين، وتفعيل مفهوم (الزينة) يحظى في هذا الإطار بأهميّةٍ خاصّة. إنّ الحياة الدنيا تمثّل مرحلةً من حياة البشر، وقوام هذه المرحلة بزينتها وجمالياتها؛ ومن هنا فإنّ إرادة هذه الزينات تتنافى مع إرادة وجه الله، وإنّ الإعراض عن وجه الله

[١]. سورة الكهف: ٢٨.

يستلزم بدوره إرادة هذه الزينات. إنّ هاتين العبارتين تؤلّفان (عبارتين محوريتين)، يمكن من خلالهما تشخيص النموذج الثقافي الأساسي للإيمان والكفر.

إنّ إرادة زينة الدنيا في ثقافة الكفر، وعدم إرادتها في ثقافة الإيمان، يعملان بوصفهما من النماذج الثقافية الأساسية التي تؤثّر في طريقة تفكير الكافرين والمؤمنين وسلوكهم وحياتهم.

وإليك هذه الآية الأخرى التي تعمل على تكميل معلوماتنا حول هذين النموذجين، إذ يقول تعالى: **﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾**[1].

يمكن لنا أنْ نفصل في هذه الآية بين ثلاثة أقسام:

١. القسم الأول: يقدّم معلوماتٍ بشأن الحياة في الدنيا، وذلك على النحو الآتي: أ ـ الحياة الدنيا لهوٌ ولعب. ب ـ الزينة. ج ـ سبب التفاخر بينكم. د ـ التكاثر في الأموال والأولاد.

٢. القسم الثاني يُشير إلى مَثَلٍ يصف إعجاب الكفار بالأمور المذكورة أعلاه، ومفاده أنّ الكفّار ينبهرون بهذه الأمور التي مَثَلها كمَثَل المطر الذي ينزل فيخضرّ به نبات الأرض، فيُعجب به المزارعون. ولكنّه يصفرّ بعد ذلك ويذبل.

٣. في القسم الثالث تمّت الإشارة إلى شدّة العذاب الإلهي، كما تمّت الإشارة إلى الرضوان والمغفرة في الآخرة، وكذلك إلى هذه النقطة، وهي أنّ الحياة الدنيا ليست سوى بضاعةٍ خادعة: **﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾**. وفي هذا

---

[١]. سورة الحديد: ٢٠.



القسم الأخير تمّت الإشارة إلى آليتين لتغيير النموذج الثقافي للكفر، إحداهما: الإشارة إلى مصير الكفر، والأخرى: بيان ماهية الحياة الدنيا التي هي مجرّد بضاعة خادعة.

إنّ ثقافة الكفر هي ثقافة التزيين، وإنّ كلّ شيءٍ فيه يتمّ تزيينه، ففي الخطوة الأولى يتمّ في هذه الثقافة تزيين الحياة الدنيا، إذ يقول تعالى: ﴿**زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾[١]. إنّ كلمة (زُيّن) في هذه الآية كلمةٌ محوريةٌ ومفتاحية، توصلنا إلى بيان النموذج الثقافي للكفر. وفي هذه الآية هناك مفهومٌ آخر يرتبط بهذه الكلمة المحورية والمفتاحية، وهو المفهوم المُعبّر عنه بكلمة (يسخرون)، فإنّ تزيين الحياة الدنيا مقرونٌ بالسخرية من المؤمنين.

وفي الخطوة الثانية، تمّ تزيين حبّ الشهوات للناس، إذ يقول تعالى: ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ**﴾[٢].من الواضح أنّ متاع الدنيا يتمّ تزيينه للكافرين؛ وهم الذين لا يبالون بعاقبة الأمور عند الله سبحانه وتعالى.

وفي الخطوة الثالثة، تمّ تزيين أعمال الكفار القبيحة لهم؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿**أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[٣].

---

[١]. سورة البقرة: ٢١٢.

[٢]. سورة آل عمران: ١٤.

[٣]. سورة الأنعام: ١٢٢.

إنّ الرسم البياني أدناه يُشير إلى نموذجَي الكفر والإيمان على نحوٍ مقارن:

محاور المقارنة	نموذج الكفر	نموذج الإيمان
الاتجاه في الحياة	إرادة الدنيا .. الغفلة .. اتباع الهوى	إرادة وجه الله .. الذكر .. عدم اتباع الهوى
الاتجاه بالنسبة إلى التكاثر	الإعجاب بالتكاثر ...	عدم الإعجاب بالتكاثر
التزيين	تزيين الحياة الدنيا .. تزيين الشهوات .. تزيين الأعمال القبيحة	متاع الحياة الدنيا .. عدم تزيين الأعمال القبيحة

لا ينبغي تجاهل هذه النقطة، وهي أنّه يجب أخذ كلّ واحدٍ من المحاور أعلاه بوصفه بُعدًا من الأبعاد الثقافية بنظر الاعتبار. إنّ إرادة الدنيا لا يمكن عدّها مجرّد حالةٍ فردية، بل يجب عدّها بمعنى الاتجاه القائم في ثقافةٍ ما؛ أي بوصفها نموذجًا موجودًا في ثقافة الكفر.

وهكذا نلاحظ أنّ النموذج الثقافي للكفر يختلف عن الكفر بوصفه ثقافةً (مجموعة من العناصر)؛ إنّ الكفر بوصفه مؤسسًا لثقافةٍ يعمل على توظيف آلياتٍ وأدواتٍ خاصّةٍ لكي يؤمن بها الأفراد في دخائلهم ووجدانهم، وإنّ هذه النقطة إنّما تنشأ من النموذج الثقافي من الكفر.

إنّ الاهتمام بأسلوب الحصول على النموذجين أعلاه مفيدٌ أيضًا. في الآية الأولى حصلنا على الكلمة المحورية والمفتاحية، وبحثنا تقابلها مع الكلمة الأخرى، وفي الآية الأخرى وصلنا من خلال بيان نسبة الكفار إلى زينة الدنيا وإعجابهم بها في قبال تكاثر الأموال والأولاد. ومن خلال بحث ثلاث آياتٍ أخرى التي هي صورةٌ متغيّرةٌ لكلمة (تزيين) المحورية والمفتاحية، توصلنا إلى



نسبٍ أخرى بين الكفار والحياة الدنيا والشهوات والأعمال القبيحة. إنّ أهمّ نقطةٍ في هذا المورد اكتشاف الكلمة المحورية والمفتاحية، وتتبع مساراتها في مختلف آيات القرآن الكريم.

خلاصات وإطلالات

لقد تحدّثنا في هذا البحث حول المفاهيم والمستويات الثقافية للقرآن الكريم، وذكرنا أنّ هناك في الحدّ الأدنى ثلاثة تعريفاتٍ للمفاهيم الثقافية:

١. إنّ المفاهيم الثقافية هي المفاهيم التي تستعمل في الحياة الاجتماعية، ويكون ظرف تحققها هو المجتمع.

٢. إنّ المفاهيم الثقافية هي المفاهيم التي تترتب عليها تداعيات اجتماعية.

٣. إنّ المفاهيم الثقافية هي المفاهيم التي تشتمل على خططٍ ثقافيةٍ خاصّة.

وقد فرّقنا بين ثلاثة مستوياتٍ مختلفة من الدين، تقوم بينها علاقات طولية:

١. الدين الاعتقادي: وهو الدين بوصفه مجموعةً من العقائد التي تنطوي على تداعياتٍ سلوكيةٍ خاصّة. ويتمّ استعمال الدين في الأبحاث الكلامية بهذا المعنى عادة.

٢. الدين التخطيطي: وهو الدين بوصفه مجموعةً منسجمةً ومترابطةً من النماذج الثقافية.

٣. الدين الثقافي: وهو الدين بوصفه مجموعةً من العناصر التي تؤلّف ثقافةً ما.

ولقد أطلقنا مصطلح (القضايا الأنثروبولوجية) على القضايا التي تعمل بنحوٍ من الأنحاء على الإحالة إلى الإنسان اللاحق (الإنسان الذي يعيش في صلب الثقافة). وبالنظر إلى آيات القرآن الكريم، يمكن لنا أنْ نفصل بين ثلاثة مستويات:

١. الأعضاء المنتسبين إلى ثقافةٍ واحدة: إنّ هذا النوع من القضايا يرد من الناحية المنطقية على شكل قضيّةٍ خارجية. بمعنى أنّها تظهر حكمًا لأفراد ثقافةٍ ما؛ ومن هنا فقد أطلقنا عليها تسمية (القضايا العضوية).

٢. القضايا الثقافية: إنّ هذه القضايا تعمل على بيان أجزاء الثقافة؛ ومن هنا فقد أطلقنا عليها عنوان (القضايا الثقافية).

٣. النماذج الثقافية: إنّ هذه الطائفة من القضايا تعمل على بيان النماذج الثقافية؛ ومن هنا فقد أطلقنا عليها تسمية (القضايا النموذجية أو التخطيطية).

يمكن تقسيم نماذج القرآن الكريم من هذه الناحية إلى أربع طوائف:

١. النماذج الناظرة إلى العالم المحيط: ونُسمّي هذا النوع من النماذج بـ (النماذج المادية).

٢. النماذج الناظرة إلى العالم الاجتماعي: ونُسمّي هذا النوع من النماذج بـ (النماذج الاجتماعية).

٣. النماذج الناظرة إلى العالم الشخصي: ونُسمّي هذا النوع من النماذج بـ (النماذج الشخصية).

٤. النماذج الناظرة إلى العالم المعنوي: ونُسمّي هذا النوع من النماذج بـ (النماذج المعنوية).

إنّ أكثر أنواع تحليل النصوص تحدث عادةً على مستوى المفردات والكلمات، وفي هذا المستوى يتمّ تحليل الكلمات المفتاحية في النص. ومن هنا يُسمّى هذا النوع من التحليل بـ (تحليل الكلمات المفتاحية)، وفي هذا الأسلوب يركّز الباحث على المفردات والألفاظ التي تستعمل بشكلٍ متعارفٍ في الموضوع مورد البحث في النص (أو في الحوارات).

يمكن الحصول على النماذج الثقافية في القرآن الكريم من طريقين، الطريق الأول: من خلال العثور على القضايا التي تحتوي على وظائف نموذجية في الآيات القرآنيّة. والطريق الآخر: من خلال تأسيس النماذج بالنظر إلى المفاهيم والعبارات والخطابات الموجودة في القرآن الكريم. ونحن نُسمّي النماذج من النوع الأول بـ (النماذج الاكتشافية)، ونسمّي النماذج من النوع الثاني بـ (النماذج التحليلية).

في النماذج الثقافية التحليلية نسعى إلى البحث عن بنية المفاهيم الثقافية التي تعمل على بيان مخطط. ومن الواضح أنّ هذه الغاية تستدعي نقطة دخولٍ مناسبةٍ إلى النصّ القرآني، وأنّ النقطة المهمّة في اكتشاف هذا النوع من النماذج تكمن في العثور على نقطة الدخول المناسبة. وبعد ذلك يجب علينا اتّباع المسار الذي تمّ الحصول عليه من خلال العثور على المفهوم المناسب داخل النص؛ لنصل بالتدريج إلى بنية المفاهيم ذات الصلة. ومن أجل العثور على النماذج الثقافية التحليلية في القرآن الكريم، يجب العمل بالأسلوب الآتي:

١. العثور على المفاهيم الثقافية المحورية في الآيات.
٢. العثور على المفاهيم الثقافية المرتبطة بالمفاهيم المحورية في بيان مفاهيم الآيات.
٣. اكتشاف بنية العلاقات الموجودة بين هذه المفاهيم.

إنّ الثقافات لا تظهر جميع قابلياتها مرّةً واحدة، وإنّ نوع وجود الثقافات بنحو لا تظهر جميع قابلياتها في موضعٍ واحد، بل تصل إلى مرحلة الفعلية في التقابل مع سائر الثقافات الأخرى. إنّ كثيراً من قابليات الثقافة وإمكاناتها إنّما تظهر في تقابلها ومواجهتها مع الثقافات الأخرى، ومعرفة الثقافات إنّما تحصل على الدوام في (منطق التقابل والمقارنة). وإنّ أبستمولوجية الثقافات تابعةٌ لمنطق التقابل والمقارنة.

هناك محوريةٌ لتقابل ثقافة الكفر والإيمان في القرآن الكريم، وكثيرٌ من النماذج الثقافية لهذين الأمرين تتضح في التقابل والمواجهة مع بعضها. بل إنّ القرآن الكريم يرى أنّ هذا التقابل يُعدّ من أكثر المواجهات الثقافية جوهرية طوال التاريخ.

إنّ الدراسات الثقافية بالمعنى العام تمسّ الحاجة إليها في المجتمع الديني في ثلاث مراحل؛ المرحلة الأولى: في مرحلة اكتشاف النماذج الثقافية الموجودة في الكتاب والسُنّة ومختلف فروع التفكير الإسلامي (من قبيل: الفلسفة والعرفان والفقه وما إلى ذلك). والمرحلة الثانية: في التخطيط الثقافي من أجل العمل على تحققها. والمرحلة الثالثة: في اكتشاف النماذج الثقافية الشائعة في المجتمع. ويجب اكتشاف النماذج الثقافية الشائعة في المجتمع بمساعدة من الدراسات الثقافية، والعمل على دراسة وبحث مشاكلها.

المصادر

القرآن الكريم.

أ ـ المصادر الفارسية:

٢ ـ آدمز، مارتين، مقدمه اي بر مشاوره وجودي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد محسن حجّت خواه و پيمان ولد بيگي، (تحقيق: د. محمد مهدي نوروزي)، انتشارات ارجمند، طهران، ١٣٩٦ هـ ش.

٣ ـ ذو علم، علي، فرهنگ ناب اسلامي، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، طهران، ١٣٩٧ هـ ش.

٤ ـ ريوير، كلود، درآمدي بر انسان شناسي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: ناصر فكوهي.

٥ ـ سميث، فيليب، درآمدي بر نظريه فرهنگي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن پويان، دفتر پژوهش هاي فرهنگي، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

٦ ـ الشعراني، الميرزا أبو الحسن، نثر طوبى أو دائرة المعارف لغات قرآن مجيد، انتشارات إسلامية، ط ٢، طهران، ١٣٥٢ هـ ش / ١٣٩٨ هـ.

٧ ـ الجعفري، محمد تقي، فرهنگ پيرو و فرهنگ پيشرو، انتشارات علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٩٢ هـ ش.

٨ ـ فكوهي، ناصر، صد و يك پرسش از فرهنگ، انتشارات تيسا، طهران، ١٣٩٣ هـ ش.

٩ ـ مجموعة من المؤلفين، أوياكوو، سوزان و ويكسل / ديكسون، كارن، درمان وجودي ١٠٠ نكته، ١٠٠ تكنيك، تحقيق مجموعة: ويندي دراين، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شهناز إيزدي اينلو، انتشارات كتاب أرجمند، طهران، ١٣٩٨ هـ ش.

ب ـ المصادر العربية:

١٠ ـ الكاشاني، الفيض المولى محسن، المسؤوليات الاجتماعية، ذوي القربى، قم، ١٤٢٦ هـ.

١١ ـ الطباطبائي، السيد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م.

١٢ ـ صدر المتألّهين الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، تصحيح: محمد الخواجوي، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.

ج ـ المصادر اللاتينية:

١٣ - D’ Andrad, Roy and Strauss, Claudia (eds.). (١٩٩٢). Human Motives and cultural models, New York: Cambridge University Press.

الثقافة التابعة والثقافة الرائدة(*)

العلامة

محمد تقي الجعفري(**)

(*) المقالة فصلٌ من كتاب العلامة الجعفري، محمد تقي ، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، (ج ٩) فلسفه فرهنگ و هنر، طهران، منشورات موسسه تدوين و نشر آثار علامه جعفرى، ١٤٠٠، الصفحات ١٢٤ إلى ١٩٠.

تعريب: حسن علي مطر

(**) أستاذ في الحوزة العلمية، متخصص في الفلسفة والفقه، توفي عام ١٤١٩هـ من تلاميذ السيد الحكيم والخوئي والخميني (قدس سرهم).

الملخّص[1]

يسلّط البحث الضوء على الثقافات التبعيّة والحريّات العبثيّة وفوضى العقل الإنساني حينما يسلم نفسه إلى رغباته الجامحة والمتحرّرة من جميع القيود المفروضة، والثقافة التبعيّة تعني الانقلاب على القوانين السليمة والوقوع في شراك القوى الظلاميّة التي تزيّن له أفعاله بمصطلحاتٍ كاذبةٍ وخدّاعةٍ ومزيّفة، وتطرّق راقم هذه السطور إلى تقسيم الثقافات إلى تصنيفاتٍ عديدة بحسب طبيعتها ، ومنها الثقافة الرسوبيّة والذاتيّة التبعيّة، والثقافة الحيوية الهادفة الرائدة. كما تناول الباحث عناصر تشكّل وإيجاد الثقافة الرائدة الهادفة مثل العنصر النفسي المحض، و العناصر الداخلية والخارجية. ثم جاء البحث على البعد الشفّاف غير الملموس من الثقافة وجذورها كحب الأنا، و السلطة، و الوطن السلبي وغيرها، وسلّط الباحث الضوء على طريقة إصلاح أبعاد الثقافة الشفّافة، وسعى أيضًا إلى بيان الثقافة في الاسلام التي تأتي من الحياة الهادفة، والتي تعمل على تفعيل الأبعاد الجمالية والإنسانية، مبينًا علاقة الثقافة الإسلامية بالثقافة الغربيّة، وذاكرًا المباني الأصليّة للثقافة الغربيّة المعاصرة، كالحياة الدنيوية والحرية المطلقة، وأصالة القوة وغيرها. مشيراً إلى انّ السبب الرئيس في انحطاط الثقافة في الغرب الفساد الأخلاقي. وفي نهاية البحث نحى إلى بيان عوامل استقرار الثقافات وبقائها طوال التاريخ، وانتقال أنواع الثقافات، والتأثّر الثقافي، وأسبابه، وغيرها من الأمور التي سوف تطلّع عليها في البحث.

الكلمات المفتاحية: الثقافة الرائدة، الثقافة التبعيّة، بقاء الثقافات، سقوط الثقافات، الفساد الاخلاقي.

---

[1] إدارة التحرير.

Dependent Culture and Leading Culture [١]

Allama Muhammad Taqi Al-Ja'fari

Abstracts

This research highlights dependent cultures, frivolous freedoms, and the chaos of the human mind when it surrenders to its unrestrained desires, free from all imposed restrictions. Dependent culture means the overthrow of sound laws and falling into the traps of dark forces that adorn actions with false, deceptive, and fabricated terms. The author divides cultures into various classifications based on their nature, including sedimentary and self-dependent cultures, and purposeful leading cultures. The researcher also discusses the elements that form and create purposeful leading culture, such as pure psychological elements, and internal and external factors.

The research addresses the intangible, transparent dimension of culture and its roots, such as self-love, love of power, negative patriotism, and others. The researcher sheds light on ways to reform the dimensions of transparent culture and also seeks to explain culture in Islam, which comes from purposeful life and works to activate aesthetic and human dimensions. It explains the relationship between Islamic culture and Western culture, mentioning the original foundations of contemporary Western culture, such as worldly life, absolute freedom, and the primacy of power. The research states that the main reason for the decline of culture in the West is moral corruption. At the end of the research, it seeks to explain the factors of cultural stability and continuity throughout history, the transfer of types of cultures, cultural influence, its causes, and other matters covered in the research.

Keywords: leading culture, dependent culture, cultural continuity, moral corruption.

---

[١] Editorial Management.

المقدّمة:

من خلال البحث والتحقيق في التاريخ الطويل والمتنوّع لحياة الأمم والشعوب، نشاهد قسمين رئيسين من الثقافات، وهما: الثقافة التبعيّة، والثقافة الرائدة.

الثقافة التبعيّة: تطلق هذه الثقافة على ذلك النوع من كيفيّات وأساليب الحياة الماديّة وغير الماديّة التي لا تستند إلى أيّ أصلٍ أو قانونٍ ثابتٍ على نحوٍ سابق، وإنّما يكتسب صحته ومقبوليته من مطالب الناس ورغباتهم.

بمعنى أنّ هذا النوع من الثقافة إنّما ينشأ من أفعال ورغبات الناس أيًّا كانت الدوافع والأسباب، ولا شأن له بتطابقها مع الحقائق الواقعيّات المستقلّة عن الأهواء والرغبات الطبيعية للأشخاص؛ وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ عنصرٍ من عناصر الإفساد في الدين والأخلاق والشرف والمنطق (الحياة المعقولة) يمكن أنْ يكتسب عنوان الثقافة بوصفه داخلًا ضمن مطالب الناس ورغباتهم! وهذا ما يتمّ الترويج له في عصرنا منذ مدّة باسم الثقافة[١]، والذي سوف يؤدّي إلى تحطيم الإنسانية قطعًا.

من الواضح بداهة أنّ مصطلح (الثقافة التبعيّة) في هذه الموارد، وإنْ كان يعني مباشرة التبعيّة للرغبات والأهواء البشريّة، ولكن علينا في الوقت نفسه ألّا نغفل عن أنّ هذا النوع من الثقافة (التبعيّة)، يعدّ خير وسيلةٍ لنشاط المتسلّطين والمستبّدين في المجتمعات أيضًا.

وفي الحقيقة يمكن القول: إنّ هذه الثقافة تابعةٌ للأهواء والرغبات الطبيعيّة المحضة لأغلب الناس، كما أنهّا تابعةٌ لرغبات المتسلّطين على المجتمعات الذين يستطيعون تبرير رغبات الناس وأهوائهم، وأنْ يزيّنوا كذلك جميع العوامل

[١]. قد يقوم اللاعبون والناشطون في حقول الاستبداد بإضافة كلمة (الحرّة) ـ بواسطة مخرجيهم الذي يلبسون رداء الفكر ـ إلى كلمة (الثقافة)، ويصوغون بذلك عبارةً جميلةً على شكل (الثقافة الحرّة)! ويصلون بذلك إلى ذروة الخداع والتزييف بحق العامّة من الناس.

والعناصر المنافية للأخلاق والدين والشرف الإنساني باسم الثقافة أيضًا.

يبدو أنّ نظام الحقوق التبعيّة من أجل تزويد الناس في المجتمع بحقوقٍ نافعة، قابلٌ للإصلاح وأكثر تناسبًا من نظام الثقافة التبعيّة؛ وذلك لأنّ (الحقوق) إنّما ترتبط بالمتن الأصلي لحياة الناس؛ ولذلك تكون على الدوام بسبب الحاجات الجدية للناس في معرض تصحيح الحقائق والواقعيات وتنظيمهما، في حين أنّ (الثقافة) التبعيّة لما كانت تشمل الجماليات والظواهر الممتعة والدقائق والتجملات غير الحيويّة أيضًا، لا يمكن العمل على إصلاحها وتنظيمها من جهة العوامل الذاتية والاحتياجات الماسّة للناس؛ ولذلك نرى إمكانية الترويج لجميع أنواع النشاطات والظواهر الماجنة والمنافية للأخلاق باسم (الثقافة).

قال أحد المنظِّرين في العلوم الإنسانيّة في الغرب: «إنّ الطبيب ليس نادلاً في مطعم؛ فأنت إذا دخلت مطعمًا سوف يعمل النادل على تلبية جميع مطالبك دون إبطاءٍ أو تعلل، في حين أنّ الطبيب يعمل على طبق القوانين والمباني العلميّة التي يعرفها، فيصف لك الدواء دون أنْ يعير أدنى انتباهٍ لرغبتك. ومن هنا فإنّ السياسي المحنّك والطليعي هو بمنزلة الطبيب وليس النادل».

لو دققنا في العبارات أعلاه، سوف نصل إلى نتيجةٍ مفادها: أنّ الرائد الثقافي بنّاء، وأنّ حامل لواء الحضارة الإنسانية طبيبٌ وليس نادل مقهى.

في كلّ موردٍ سار الناس عليه في ضوء النظام الطليعي كان التقدّم والتطوّر حليفًا لهم. ولا بأس في توضيح هذا الأصل الحيوي من خلال بعض الأمثلة الواضحة جدًا:

أ . هل يمكن للشخص العامّي المحض أنْ يتدخّل في المسائل العلميّة العالية من خلال التمسّك بالحريّة والثقافة التبعيّة؟

ب . هل يسمح المجتمع الطبيّ لغير الطبيب بأنّ يعمل على تشخيص أعراض المرضى ووصف الدواء لهم بحجّة الحريّة والثقافة التبعيّة؟!

ج . هل يمكن لكلّ شخصٍ بحجّة الحريّة والثقافة التي يرغب بها أنْ يقتحم غرفة العمليات الجراحيّة، وأنْ يمسك بالمشرط والمبضع الجراحي، ويشقّ بطون



المرضى، ويفتح جماجمهم، ويقطّع أيديهم وأرجلهم؟!

د. هل يمكن تصوّر أنْ يقوم كلّ شخصٍ بدخول مصانع إنتاج السلاح؛ ليقدّم ما يحلو له من النصائح والمقترحات؟ أو أنْ يستخدم آلات هذه المصانع وأدواتها؟ وعندما يُسأل عمّا يفعله هناك؟ يقول: (إنّما استعمل حقّي في الحريّة والثقافة التبعيّة، فقد مضى زمن حرمان الناس من الحريّة والثقافة المطلوبة! ولم يعدْ من المقبول حاليًا الرضوخ للرجعيّة).

هـ. هل يمكن أنْ يأتي يومٌ يقوم فيه كلُّ شخصٍ بإبداء وجهة نظره في أيّ نوعٍ من أنواع التكنولوجيات والعلوم؟ وإذا سُئل عن ذلك وقيل له: أنت لا تمتلك معلومات، وليس لديك تخصّصٌ في هذا النوع من الأمور، وعليه لا يحقّ لك أنْ تبدي رأيًا أو تدخّلاً في ما ليس لك به علم. قال في الجواب: بل لدي كلّ الحقّ في أنْ أستفيد من الحريّة والثقافة التي أختارها لنفسي، وأبدي كلّ ما يحلو لي من الأفكار، وأتدخّل وأتصرّف كما أشتهي! فقد مضى ذاك الزمن الذي كان فيه الرجعيّون يستغلون جهل الناس وما يفرض عليهم من القيود القهريّة والجبريّة، وبذلك يغلقون عليهم باب التفكير؟!

و. إنّ الحريّة والثقافة مذهلان للغاية؛ فلو أنّ شخصًا اتبع رغبةً كامنةً في نفسه، وارتدى بزّةً عسكرية، ووضع على كتفيه رتبة جنرال، ورصّ على صدره كثيراً من الأوسمة، من دون أنْ يخوض معركةً أو أنْ يتلقّى تدريبًا عسكريًا أو يدخل كلّيةً عسكرية، ثم اعترض عليه شخصٌ بسبب انتحاله لهذه الصفة، فهل يحقّ له أنْ يقول في الجواب: اغرب عن وجهي أيّها العدو للحريّة، وانصرف عنيّ يا عدوّ الثقافة؟!

من الواضح بداهة أنّ جميع الفئات والأشخاص الآنف ذكرهم من الذين يقتنون كتابًا يحمل عنوان (الحرية)[1]، ويستندون إليه في إثبات وجهة نظرهم،

---

[١]. (الحريّة) اسم كتاب ألّفه الفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت ميل، حول مفهوم حرية العقيدة والبيان والتفكير والكتابة والأفعال بحرية كاملة. ولكنه لا يحتوي على الدقة اللازمة والمطلوبة حول الشروط المنطقية لهذه الحريات. وبالتالي فإنّ هذا الكتاب على الرغم من اشتماله على مطالب نافعة، ولكنّه في الوقت نفسه لا يحتوي على تحقيق بشأن الشروط=

سوف يتمّ إرسالهم إلى المصحّات العقلية، لكي يكملوا تحقيقاتهم النهائيّة حول الحريّة والثقافة المطلوبة والتبعيّة هناك!

وفيما يأتي نعود إلى صلب الموضوع: إنّ كلّ موردٍ تلقته البشريّة بوصفه ضرورةً في الحياة الطبيعيّة والبقاء على قيد الحياة، مع انتهاج أصل الثقافة الرائدة، تمكّن الناس فيه من بلوغ الرقي والازدهار المنقطع النظير، من قبيل: العلوم المرتبطة بالعلاقات الحيوية للناس فيما بينهم، وإدارة العمال لمصلحتهم، وتوجيه المجتمع نحو الأهداف المنشودة، والنشاطات السياسية وتوظيف الثقافات من أجل الوصول إلى السلطات المطلوبة وما إلى ذلك. كما وصل الإنسان في حقل الطب والجراحة، وإدارة الحروب الدامية، ومصانع انتاج الأسلحة الفتاكة، والإدارة العسكرية، والإعلام في مسار أهدافه وتطلعاته وغاياته، إلى تطوّرٍ ملحوظٍ وازدهارٍ منقطع النظير، في حين أنّ تقدّم هوية الناس أمرٌ ممكنٌ من خلال الالتزام بالحقائق المرتبطة بتطوّرهم وتكاملهم، لكنّهم إنّهم بدلاً من الالتزام بالحقائق المرتبطة بكمال الإنسان، صاروا ينادون بالحريّة والثقافة الحرّة والفن الحرّ، وبهذا النداء أوقفوا البشريّة ـ بحسب مصطلحهم ـ في مقابل مرحلة وعصر ما قبل الاستطيان في الكهوف. لماذا نقول: ما قبل عصر الكهوف؟ لأنّ الإنسان في عصر الاستيطان في الكهوف لم يحصر تقدّمه في أنانيته وحبّه لنفسه، وكان قد بدأ انطلاقته وحركته بوعي أو بغير وعي نحو استقبال واحتضان ازدهار طاقاته.

وسنذكر فيما يأتي بعض مصاديق ونماذج ثقافة الحقائق المهدورة في عالم المجتمعات، وهذه النماذج هُدرت؛ ليس لأنّ تلك المجتمعات لم تكن تمتلك القدرة على المقاومة والتوجيه التكاملي للناس، بل لأنّ الإدارات المستبدة كانت تعمل على توظيف الأوهام التلقينيّة تحت شعار الحريّة والثقافة الحرّة والتبعية، والفن الحرّ وما إلى ذلك من أنواع السحر والشعوذة، من أجل السحق على تلك الحقائق في إطار فرض أهدافهم وغاياتهم المشؤومة. فمن هذه النماذج ما يأتي:

=المعقولة للحريّات والالتفات إلى المفاسد والتحلل في وصول الناس إلى مآربهم وغاياتهم باسم الحريات الاعتباطية.



١. ثقافة المودّة الأصيلة لأبناء البشر، وليس التكسّب بوساطة إظهارها.

٢. أصالة الوجدان الأخلاقيّ، الذي يعمل بوصفه بوصلةً دقيقةً من أجل توجيه دفّة سفينة الوجود البشريّة نحو أسمى الأهداف المنشودة في الحياة.

٣. الثقافة هي الهدف والغاية العليا في الحياة.

٤. إنّ ثقافة الصداقة والوفاء بالعهود، إنّما تراد لذاتها، لا من أجل التكسّب بها.

٥. ثقافة الحريّة المسؤولة، والتفكير، والنشاط العادل.

٦. ثقافة تقديس العلم والمعرفة.

٧. ثقافة التعاون والتكافل في الاستفادة من أنواع القدرات التي هي من أكبر النعم الإلهيّة علينا.

٨. ثقافة تعميم الفنون البنّاءة والرائدة.

٩. ثقافة الإعلام والدعايات المستندة إلى الحقائق، واجتناب ما يخالف الوقائع وتفسيرها وتبريرها عن نحو خاطئ.

١٠. ثقافة الاقتصاد العالي وتوفير حقّ المعيشة العادلة لجميع الناس.

إنّ مرادنا من القول: (إنّ الإنسان في كلّ موردٍ تحرّك ضمن النظام الطليعي، حقّق نجاحًا في التكامل). ليس هو أنّ بمقدور البشر أنْ تكون له ـ من خلال تجريد وتنظيم عددٍ من القضايا الكليّة بوصفها من القوانين ـ حركةٌ وتحوّلاتٌ تكامليّة، بل مرادنا بذلك هو: أنّ الإنسان في كلّ مرحلةٍ من التاريخ إذا كان حصل في كلّ موضوعٍ على وعي واطلاعٍ وعلمٍ بجميع الأبعاد المتنوّعة لذلك الموضوع، فقد توصّل إلى بعض الحقائق وعملٍ على تحويلها إلى قانونٍ، وقام باتباعها، دون أنْ يُدخل الرغبات والمطالب الشخصيّة للناس في تلك الحقائق؛ لذا كانت حركته وتحوّلاته تكاملية؛ ولذلك فإنّ الإنسان سواء في العلم والتكنولوجيا أم جميع الموضوعات التي كانت لصالح حياته الطبيعية وعنايته بمختلف الأشكال التي توفّر عليها من خلال تبعيته للثقافة الرائدة؛ قد حصل على التكامل. في حين أنّه في دائرة بناء الذات التكامليّة للأشخاص التي تقع على عاتق الأخلاق

والدين الإلهي، لو أنّه عمد إلى تجاهلها بالكامل، وجعل من نفسه تابعًا للظواهر والتجلّيات والنشاطات شبه الثقافية، زاعمًا: (أنا أتبع الثقافة الحرة)، يكون قدّ منّى نفسه. وسوف نقدم في البحث القادم توضيحًا حول نوعَي الثقافة التبعيّة والثقافة الرائدة.

تقسيم الثقافات

يمكن تقسيم الثقافات بلحاظٍ ما إلى أربعة أنواعٍ رئيسةٍ:

١ . الثقافة الرسوبيّة: الثقافة الرسوبيّة عبارةٌ عن تلوين شؤون الحياة وتوجيهها بوساطة عددٍ من القوانين والسُنن العرقيّة، والنفسيّة الثابتة، والبيئة الجغرافيّة، والجذور التاريخيّة الراسخة التي تقاوم جميع أنواع المتغيّرات، وتعمل على تغيير جميع التحوّلات لصالحها أو تعمل على إلغائها، في حين لو لم يكن عنصر رسوب الثقافة والقوانين الطبيعية والإنسانية ثابتًا؛ فإنّ الإصرار على إبقاء تجلياتها ونشاطاتها سوف يكون مستندًا إمّا إلى جبر العوامل البيئيّة وإمّا إلى العجز النفسي لأفراد المجتمع عن تطبيق موقعيّتهم مع المتغيّرات المفيدة والبنّاءة.

٢ . الثقافة السائلة وعديمة اللون: إنّ هذا النوع من الثقافة عبارةٌ عن تلك التلوينات والتزويقات التي لا تستند إلى أيّ جذورٍ نفسيةٍ وأصولٍ أساسيّةٍ وثابتة، وتكون على الدوام عرضةً للتحوّل والتبدّل. وبطبيعة الحال قلّما يمكن العثور على هذا النوع من الثقافة في المجتمعات ذات الهوية التاريخيّة؛ إذ كما نعلم فإنّ النزعة الثقافيّة تنبثق عن عاملٍ نفسيّ أساسيّ وفعّال.

إنّ كلّ مجتمعٍ يسعى بشكلٍ طبيعيّ على امتداد التاريخ إلى نقل تفسيراته وأفهامه الثقافيّة عن الحياة إلى أجياله القادمة، وما دامت هذه الظاهرة ـ أو بعبارة أوضح: الجذور النفسيّة لهذه النزعة ـ لم تتعرّض للجفاف والذبول، فإنّ الثقافة سوف تحظى بمجموعةٍ من الظواهر والتجلّيات والنشاطات الثابتة بشكلٍ وآخر.

أجل، يمكن بيان نقطتين في هذا الشأن، وهما:

أ . لا توجد هناك أيّ ضرورةٍ منطقيةٍ تستوجب أنْ يكون هناك انسجامٌ وتناغمٌ وترابطٌ بين العناصر الثقافيّة في المجتمع؛ ولذلك يمكن لبعض العناصر أنْ

تكون سائلةً، ومن دون شكلٍ أو أساس، وتقع سريعًا في مجرى التحوّل والتبدّل، وبعضها الآخر يكون دائمًا ومستمرًّا؛ كما نشاهد في بعض المجتمعات الغربية كثيرًا أنّ ثبات الثقافة الأخلاقية يكون مقرونًا بتحوّلات الثقافة السياسيّة.

ب . إنّ طبيعة الثقافة وإنْ كانت ظاهرةً ثابتةً نسبيًا، ولكنّها مع ذلك مهما كانت مفيدةً وبنّاءةً وأصيلة، إذا أريد تطبيقها على الحياة الاجتماعية بوساطة الإدارات الميكافيليّة، فإنّها سوف تكون في معرض السيلان وانعدام اللون. كما أننا نعلم بهذه الحقيقة أيضًا وهي أنّ الإنسان رغم ما حصل عليه من الإمكانات والطاقات والامتيازات على نحوٍ هائلٍ ومذهل، فإنّه تحت براثن الأساليب الميكافيليّة يفقد يومًا بعد يوم القدرة على تحديد وتقييم (الوسيلة والغاية). ولا سيّما الأشخاص أو المجتمعات العاجزة عن الإدارة الإنسانية للقوّة والسلطة. وفي الحقيقة فإنّ السلطة أوالقوّة تكون هي المالكة لهم، ولا يستطيعون في هاتين الحقيقتين (الغاية والوسيلة)، الاستناد إلى الأصول والقوانين؛ ولذلك فإنّ ثقافتهم الأكثر أصالة عبارة عن: تدمير وإزالة كلّ أصلٍ وقانونٍ وثقافةٍ تساعد على استهدافهم.

٣. الثقافة المحوريّة أو الغاية الذاتيّة التبعيّة: هذا النوع من الثقافة كانت التجلّيات والنشاطات المبرّرة والمفسّرة لحقائق الثقافة مطلوبةً بالذات، وكانت تتكفّل بإشباع الأهداف والغايات الثقافية. إنّ هذه (الهدفيّة الذاتيّة) كانت مختصّةً بالثقافة العلمية والتكنولوجية والاقتصادية لأكثر المجتمعات في القرن التاسع عشر والقرن العشرين للميلاد.

إنّ هذه (الهدفيّة الذاتيّة)، أدّت إلى ركود الطبيعة الأصليّة للثقافة التي هي عبارةٌ عن خلاقيّة وانتشار أهداف الحياة في أبعاد (الأنا الإنسانية). وإنّ الأمر الآخر الذي قامت به الهدفيّة الذاتيّة للثقافة ـ الذي لا يقلّ خطرًا عن الإخلال في الطبيعة الأساسية للثقافة ـ هو: بدلًا من أْن يكون الإنسان موجدًا للعلم والتكنولوجيا، ومديرًا وموجّهًا لهما، قد أصبح جزءًا غير مسؤولٍ من التيارات الجبريّة لهاتين الظاهرتين!

علينا ألّا ننسى هذه القاعدة العامّة أيضًا: عندما يتّخذ ظهورٌ أو عددٌ من الظهورات المعيّنة من شؤون الحياة الإنسانية ـ من قبيل: فن التجميل ـ صبغة الهدفية الذاتية، فإنّه حيث لا يمكنه الاستجابة لسائر أبعاد الثقافة المطلوبة للإنسان، من قبيل البحث عن الحقيقة، فسوف يؤدّي ذلك إلى ظهور نوعٍ من الازدواجيّة في الشخصيّة، حيث تكون إحدى تلك الشخصيتين جزءًا مختلطًا بذلك الظهور المعيّن؛ إذ بسبب هدفيته الذاتيّة، سوف يستحيل في ذات ذلك الظهور، والآخر الناظر للركود الإجباري والحتمي لسائر أبعاد الثقافة المطلوبة للإنسان، قد يتّجه نحو الزوال التدريجي، وذلك الجانب من الشخصية الذي هو جزءٌ ممزوجٌ بظهور الهدفية الذاتية، سوف يختزل الإنسان في ذلك الظهور المعيّن.

لحسن الحظ فإنّ الذي أثبتته المشاهدات والتجارب هو أنّه لا يمكن لجميع أفراد المجتمعات البشرية أنْ يرزحوا تحت أصفاد (الأهداف الذاتيّة) لظهورٍ واحدٍ أو عددٍ من الظهورات؛ ولذلك يمكن العثور على كثيرٍ من العقلاء في جميع المجتمعات من الذين يشجبون حبس شخصيّة الأشخاص في بعض مظاهر شؤون الحياة، وكذلك إبطال مفعول الأبعاد الأخرى للثقافة المطلوبة للإنسان أيضًا.

وإنّ صرخة ألكسيس كارل في القرن العشرين للميلاد في فرنسا، وتامس أليوت في إنجلترا، ووليم جيمز في الولايات المتحدة الأمريكية، وغيرهم من المفكّرين في المجتمعات الأخرى، ليست سوى تمرّدٍ على القيود والأصفاد المذكورة.

٤ . الثقافة الحيويّة الرائدة: إنّ هذا النوع من الثقافة لا يسقط بفعل محاصرته من قبل تلك الظهورات والنشاطات المتحقّقة تحت تأثير العناصر المتحرّكة في الحيات والشرائط العابرة للبيئة والمجتمع؛ وذلك لأنّ العنصر المحرّك لهذه الثقافة هي الحقائق المستمرّة للطبيعة والأبعاد الإنسانيّة الأصيلة، والغاية منها عبارة عن: الأهداف النسبية التي تحمل الإنسان على ممارسة النشاط والصراع في ضوء جاذبيّة الهدف الأسمى من الحياة. ويمكن القول بكلّ ثقةٍ واطمئنان:

هذه هي تلك الثقافة الإنسانية حيث لا تتحقق أيّ حضارةٍ إنسانيةٍ أصيلةٍ في مسار التاريخ من دون وجود هذه الأرضية الثقافية، وهذه هي الثقافة التي يمكن لها تحرير تلابيبها من براثن الطغاة المستبدين، وأنْ تؤدّي رسالتها في المجتمع.

وإنّ من بين الخصائص الأخرى لهذه الثقافة عبارة عن: تكثيف صبغة تلك الأخلاق والتقاليد الناتجة عن القصور الفكري، وإشباع خلأ الواقعية في الحياة، ونتيجة مجموعة أخرى من العوامل المحلية العابرة والخالية من الأفكار والأهداف الأصيلة.

نستطيع بالنظر إلى ماهيّة وخصائص الثقافة الخلّاقة والرائدة، أنْ ندرك أسباب سقوط أو زوال الثقافات التي ظهرت في المجتمعات البشرية ثم بادت بنحوٍ وآخر. إنّ أكثر الأسباب الجوهريّة لسقوط الثقافات وزوالها عبارة عن: ترسّب الظواهر والنشاطات الثقافيّة التي تظهر بشكلٍ متزامنٍ مع اضمحلال العوامل والأسباب الموجدة لها، أو أنْ تستند هذه العلل لمحورية غاية الثقافة التي بدلاً من أنْ تجعل الإنسان مفسّرًا للظهورات والنشاطات، تعمل على إسقاطه عن التحرّك التوجيهي، وتضغطه في ذاته؛ ولذا فإنّ النتائج الثقافية الحاصلة من هاتين العلتين إنْ استطاعت مواصلة وجودها وبقائها، فسوف تتحوّل بالتدريج إلى شكل أيقونةٍ أخلاقية، ثم تزول شيئًا فشيئًا من الأفق الثقافي للمجتمع.

عنصر إيجاد الثقافة الرائدة

سوف نعمل في هذا البحث أولاً على استذكار العامل والدافع إلى النزعة الثقافيّة، لنعمل بعد ذلك على استنتاج الجذور الأساسيّة للثقافة الرائدة.

كما أظهرت تواريخ عامّة الناس، وكما أثبتته التجارب العلميّة والفلسفيّة بشأن نفسياتهم، فإنّ الإنسان لا يستطيع الاكتفاء والاقتناع بما وفرّته له طبيعة العالم الخارجي والعيني والخصائص العضويّة والبيلوجيّة له بنحوٍ قهري، ويواصل حياته على طريقة النحل والنمل. وبحسب تعبير العامّة: عندما تمتلىء معدته، ويتوفّر له الملبس والمسكن، فما حاجته إلى المحراث والمعول؟ ما أنْ يصل

إلى ظاهرةٍ من الظواهر حتى يعمل جاهدًا، ليقوم بتشريحها والتنقيب فيها، وقلبها بطنًا لظهر، ولو افترضنا بقاء باب رؤيته الفكريّة والعقليّة والحسيّة مفتوحًا، فإنّه لن يصل إلى أيّ هدف نسبيّ إلّا وسوف يتساءل قائلًا: (ثم ماذا؟).

لو دققنا جيدًا سوف ندرك أنّ هذا السلوك المغامر، وعدم الاقتناع المقدّس جدًا في المواقف المستمرّة، معلولاتٌ تنبثق عن علّةٍ أو عللٍ أساسية، ونحن إذا لم ندرك تلك العلّة أو العلل الأساسيّة لن نستطيع فهم دافع العوامل الموجدة للثقافة الرائدة، وحتى سائر أقسام الثقافة، فهمًا صحيحًا. ولو أنّنا لم ندرك الجذور الأصلية للنزعة الثقافيّة، لن يكون بمقدورنا أنْ نفهم عوامل ظهور الثقافات وازدهارها، وسقوطها وزوالها، وكذلك من خلال تجاهل تلك الجذور، لن يكون بمقدورنا أنْ ندرك علل انتقال بعض الثقافات من بعض المجتمعات إلى المجتمعات الأخرى، كما أنّه من دون التوصّل إلى العامل الأساسي، لن يكون الحصول على ثقافةٍ هادفة وطليعيةٍ أمرًا ممكنًا بالنسبة لنا. ويبدو أنّ النزعة الثقافيّة للبشر تستند إلى جذورٍ أوليةٍ، وجذورٍ ثانوية:

جذور النزعة الثقافيّة

أولاً:- الجذر الأوّلي: الجذر الأولي عبارةٌ عن: ذلك العنصر النفسيّ الفعّال الذي يعمل على تحفيز الإنسان؛ لكي يعمل على تحويل مساحة الطبيعة وتيّاراتها القهريّة إلى شكل عشٍّ يصنع هيأته بيديه، على أنْ يكون كلّ جزءٍ من أجزاء تلك الهيأة ملبّيًا لبُعدٍ من الأبعاد المتقبّلة أو الخلّاقة له.

ثانياً:- الجذر الثانوي: الجذر الثانوي عبارةٌ عن: العوامل الداخليّة والخارجيّة الخاصّة بالأمم والشعوب التي تعمل على توجيه الجذر الأولي (العنصر النفسي الفعّال)، الذي يعمل على تلوين وتوجيه شؤون حياتهم.

وبالنظر إلى الجذر الأولي والأساسي للنزعة الثقافيّة يمكن لنا القول: إنّ تنوّع الثقافات بمقدار عدد الأبعاد الصانعة الإنسانية التي تروم تحويل عالم الوجود بمساعدة تلك الأبعاد إلى عشٍّ مثاليّ صنعته وجبلته بيدها. ومع ذلك نعلم أنّ

الأشخاص عادة كانوا عاجزين عن بناء ثقافة تستطيع إشباع جميع أبعادهم، ولا يمكنهم الوصول إلى تشكيل ومناغمة جميع الأجزاء الثقافية المتنوّعة لهم. يمكن مشاهدة هذا النقص المؤسف في جميع المجتمعات ومنذ المراحل الأولى إلى الآن.

لا ينبغي تفقد السبب الرئيس لهذا الإخفاق في التسامح أو العوامل القهرية لظهور الصانعين للثقافة، بل يبدو أنّ العلّة الأساسيّة لهذا الإخفاق تكمن في عدم اهتمام بُناة الثقافة بذلك العنصر النفسي الفعّال الذي يسعى إلى تحويل مساحة الطبيعة وتياراتها القهرية عشًا قابلاً للسكن، والعمل في الوقت نفسه على إيجاد ذلك في مسار المتغيّرات الإيجابية. ومن ناحيةٍ أخرى نعلم أنّ توقّف المجتمع متسمّرًا في الآثار الفنيّة القديمة ـ على سبيل المثال ـ التي ظهرت في العصور الغابرة على أساس عوامل تلك الحقبة الزمنيّة، ولم يعدْ لها اليوم أدنى أثر، لا ينسجم مع حيوية عشّ الحياة المعاصرة. وكذلك كيف يمكن لحفنةٍ من الأخلاق المقدّسة التي كانت موجودةً في الأزمنة السحيقة بسبب دوافعٍ وعوامل بلا أساس، أو لها أساس ولكنها ترتبط بذلك الماضي البعيد ولا تشتمل اليوم على أيّ مفهومٍ أو معنى، كيف يمكن لها أنْ تشبع الأبعاد الواسعة للإنسان في مجرى التحوّلاتٍ والمتغيّرات؟

أجل، إنّ هذا النوع من الفنون والأخلاق والمعتقدات وزخارف الحياة، إنّما يمكنها أنْ تؤدّي الدور الفعّال في الثقافة الملبيّة للمرحلة المعاصرة من جهتين:

الجهة الأولى: استنباط الأصول والقوانين الكليّة الاجتماعيّة والنفسيّة من تلك الفنون والأخلاق والمعتقدات، فيما لو حظيت بهذا الامتياز.

الجهة الثانية: التوظيف التاريخيّ ومعرفة كيفيّة تلوينات حياة تلك المراحل بوساطة تلك الآثار، والتجلّيات الثقافيّة، وإدراك كيفيّة عبور المجتمع من مسارٍ محدّدٍ ومعروفٍ إلى عشٍّ مطلوبٍ بناه الناس بأيديهم.

لو أردنا الحصول على ثقافةٍ أصيلة، وجب علينا ربط نشاطاتنا وتجلياتنا المثاليّة بذلك العنصر النفسي الفعال، الذي يعمل ـ في عين الثبات والخلّاقية ـ

على ضمان وجود تلك الأهداف والتطلعات وتجسيدها. إنّ هذا العنصر النفسي الفعّال لا يمكنه القيام بأيّ عملٍ معقولٍ من دون الامتزاج بالبُعد الشفّاف الذي تحصل عليه الحاكمية والهيمنة من ثقافة الهدف الأعلى للحياة في باطن الإنسان. وفي بيان هذه الحقيقة يجب أنْ نأخذ بنظر الاعتبار تفسيراً مختصرًا للبُعد الشفاف من الثقافة:

بُعد الثقافة الشفّاف وبُعدها الملموس

إنّ المراد من البُعد المحسوس والملموس من الثقافة هو: الأفكار والتطلّعات وسائر التوجّهات المتبلورة للحياة، التي تصبح مشهودةً ومحسوسةً بفعل النشاط الفكري والعضلي في العالم الخارجي، من قبيل: الآثار الفنيّة المتجسّمة التي يمكن إدراكها بالعين أو الأذن، أو السلوك الأخلاقي والعلم المتجسّم في التكنولوجيا المشهودة والملموسة لتوفير متطلبات الحياة.

إنّ البُعد الشفّاف من الثقافة هو: الغايات والعواطف والأخلاق والأهداف التي يتمّ اختيارها في الحياة، وتعمل بوعي أو من دون وعي على توجيه حياة الإنسان في المساحة الفرديّة والاجتماعيّة.

إنّ التعبير بالشفّاف عن هذا النوع من أبعاد الثقافة إنّما يأتي من حيث إنّ الفضاء الواضح والعدسات الصافية ذات اللون الخاصّ تستوجب رؤية الأجسام بشكلٍ خاصّ، من دون أن تكون بنفسها منظورةً بوصفها تجلّيًا وظهورًا خارجيًّا محسوسًا وملموسًا. عندما يقوم المؤرّخ الفرنسي بوضع نظارةٍ ذات بُعدٍ شفّافٍ من العنصريّة على عينيه، ويقوم بكتابة تأريخ السيرة الذاتيّة لحياة نابليون بونابرت، وسوف يكون نابليون في تأريخه وسيرته بطل الأبطال في التاريخ. كما أنّ المؤرّخ الإيراني العنصري لن يستطيع بدوره تقديم الجانب الحقيقي لسيرة خشايار شاه ـ على سبيل المثال ـ متجرّدًا من البُعد العنصري الشفاّف والواضح. وقد أشار وايتهيد إلى هذه الحقيقة عند تقييمه لتاريخ غيبون بشأن ازدهار الإمبراطورية الرومانية وسقوطها؛ حيث قال: «لقد ألّف غيبون كتابًا جيدًا في التاريخ، ولكن



كان في حينها يضع على عينية نظارة القرن الثامن عشر للميلاد»[١].

منذ القرن الثامن عشر فصاعدًا، أخذ البُعد العلمي يقوم بإثاراتٍ ذهنيّةٍ شديدةٍ من جهتين، فمهّد الطريق بذلك للوضع الراهن في العالم الغربي من جهتين:

الجهة الأولى: إنّه كان حقيقةً ساميةً وإنسانيةً فريدةً من نوعها وهي عبارة عن: الشغف والتعلّق باكتشاف الحقائق التي كانت تمثّل منذ الأحقاب القديمة واحدةً من أسمى غايات الإنسان وتطلعاته، التي كان يطلق عليها اسم (العلم). إنّ هذا البُعد العلمي حيث يبقي الإنسان على تواصل مع الحقائق، يندرج كواحدٍ من القيَم الحيوية، ومن هذه الناحية كان يستحث أسمى الطاقات الذهنيّة والنفسيّة لجميع الأمم نحو النشاطات العلميّة.

الجهة الثانية: لقد تمخّض هذا البعد المثالي (العلم ونتائجه) عن وليدٍ باسم التكنولوجيا؛ إذ قام بتوفير أدوات الحياة المؤدّية إلى الرفاهيّة والراحة لعامّة الناس. إنّ المجتمعات التي ظهرت فيها التكنولوجيا، قد أغرمت وتولّهت بمنافعها الماديّة والاعتباريّة بنحوٍ لم تنسَ الإنسان وحياته المعقولة فحسب، بل قد جعلت العلم وحده الذي هو الموجد للتكنولوجيا في خدمته وتحت قيادته، الأمر الذي أدّى إلى إفلاس العلم[٢]، وتجاهل الحياة المعقولة للإنسان، ثم قام بترسيخ بُعدٍ شفّافٍ باسم (عرقنا هو أفضل الأعراق)، و(عرقنا عنوان التكامل البشري) في أذهان تلك المجتمعات! وإنّ هذا البُعد الشفاف يقوم حاليًا بنشاط محموم.

إنّ النتيجة غير المتوقّعة التي أفرزها هذا البُعد الشفّاف، تتجلّى في الشعار القائل: (حيث إنّ التكنولوجيا تحت تصرّفي، إذن يكون عرقي أفضل من جميع الأعراق! وعليه تدخل جميع المواطن وجميع الأشياء ضمن مصالحي، ويمكن لي أنْ أستولي على جميع تلك المصالح!). إنّ هذه الثقافة هي التي أدّت شيئًا فشيئًا إلى إزالة الثقافات الإنسانيّة الأصيلة لشعوب الأرض، واتّخذت اليوم شكلاً

[١]. وايتهيد، آلفرد نورث، سرگذشت انديشه ها، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحيم گواهي، نقد ومناقشة: محمد تقي جعفري، ص ٤٤، ص ٧.

[٢]. روسو، بيير، تاريخ علوم، ص ٦٩٣ ـ ٦٩٥.

واضحًا في مناهضة الثقافة.

إنّ قائمة الأبعاد الثقافيّة العالية التي كانت ضحيةً للبُعد الشفّاف لـ (عرقنا من أفضل الأعراق)، تشمل: المشاعر الإنسانيّة العليا، وسعة الرؤية في الحياة، والغاية العليا من الحياة، والشعور بالتعاطف، وتعديل القدرات والامتيازات لمصلحة الناس. إنّ هذا البُعد الشفّاف القائل بأنّ (عرقنا أفضل من جميع الأعراق) هو الذي أدّى إلى إحياء نظرية التنازع من أجل البقاء، وهو الأمر الذي كافح آلاف الأنبياء والحكماء والفلاسفة من ذوي العقول الثاقبة في مشارق الأرض ومغاربها من أجل القضاء عليه وتهذيبه وتعديله، لتطهير وجه الإنسانيّة من وصمة عار هذا الشعار القائل بـ (التنازع من أجل البقاء)[١].

أنواع البُعد الشفّاف من الثقافة

إنّ الأبعاد الشفّافة وغير الملموسة من الثقافة التي تعمل على إشباع وتوجيه الأبعاد الملموسة منها، تحتوي على أقسامٍ مختلفة، حيث تنقسم من زاوية ماهيتها وسعتها وحدود نشاطها إلى أقسامٍ متنوّعة:

١. إنّ ماهيّة بعض الأبعاد الشفّافة من الثقافة المؤثّرة في توجيه أبعادها الملموسة، تنشأ عن الطبيعة الاعتياديّة للإنسان، من قبيل: حبّ الأنا، وحبّ

[١]. ربما سمعتم أنّ إرنست رينان يقول: «إنّ الغرب يحمل عرق السيّد، والغرب يحمل عرق العامل؛ولهذا السبب تعمل الطبيعة على إنتاج المزيد من الأعراق العاملة». .. وهكذا يمكن لكم مشاهدة عمق البهتان والافتراء والتجني على الطبيعة من مثل هذا الشخص الذي يسمّي نفسه مفكّرًا. وكأنّ المدعو إرنست رينان لم يكن على معرفة بعظمة الحضارات الشرقية التي هي الأب الشرعي والحقيقي للعلم والتكنولوجيا. وكذلك فإنّهً يقول: (إنّ لدى الغربي عقلاً صناعيًّا وإداريًّا وحضاريًّا، في حين أنّ الشرقي يمتلك عقلاً عاطفيًّا متوسط الذكاء وهو عاجزٌ عن بلوغ المرحلة الفكرية المعاصرة). والعجيب هو أنّ هذا الشخص الذي يدعي في العلم معرفة كيف فاته الاطلاع على مسار الحضارات الشرقية، وغفل عن أنّ العقل البشري لم يحدث له في الحد الأدنى منذ أربعين ألف سنة أدنى تغير واختلاف في أيّ واحد من الأعراق. بل إنّ الأكثر إثارةً للعجب هو أنّ هذا المتظاهرً بالتفكير لَم يكلف ًنفسه عناء البحًث ليدرك من خلال التتبّع والاستقراء التام أنّ أكثر الاكتشافات والاختراعات ـ دون أنْ يتمّ العمل على حسابها بشكلٍ دقيق ـ قد دخلت إلى دائرة المعرفة البشريّة.



السلطة وما إلى ذلك، حيث يقوم كلّ واحدٍ من هذه الأمور ـ على أنحاء متنوّعة ـ بوضع نظارةٍ على عين الإنسان، وحيث تنبثق هذه الأبعاد من الطبيعة الاعتياديّة للإنسان، فإنّها تحظى بدائرةٍ أوسع وأشمل بكثير، إلى الحدّ الذي يضطرّ معه توماس هوبز إلى القول: (الإنسان ذئبٌ للإنسان).

وبطبيعة الحال لا ننسى أنّه ليس هناك شخصٌ أو مجتمعٌ مدركٌ للعوامل الإنسانيّة والتضحيات الكثيرة التي وقعت طوال التاريخ من أجل العدالة والعواطف الإنسانيّة، لا يعترف بقانونيتها وتأثّرها بالبُعد الأناني والسلطوي فحسب، بل يعدّ نفسه معارضًا لذلك أيضًا.

٢. إنّ العنصريّة وعبادة الوطن ـ وليس الحبّ المعقول للوطن ـ يعدّ واحدًا من الأبعاد الثقافيّة الشفّافة وغير الملموسة التي تترك تأثيرها بوعي أو بغير وعي في توجيه سائر المظاهر والأبعاد الثقافيّة، وتعمل على تلوينها.

٣. التطلّعات والأهداف الكلّية المتّفق عليها من وجهة نظر الوسطيين من الناس عبر التاريخ، من قبيل: العلم، والفن، والحضارة، والحياة الطبيعية، وما إلى ذلك.

إنّ هذا النوع من الأبعاد الشفّافة فيما لو تمّ تفعيله بماهيته الحقيقية من دون أنْ يشوبه حبّ الذات وحبّ السلطة، فإنّه سوف يكون نافعًا قطعًا. بيد أنّ هذه الأبعاد للأسف الشديد ـ كما تقدّم أنْ ذكرنا في بداية هذا البحث ـ قد عملت على إيجاد أولادٍ على الرغم من السجل الناصع والمشرّف لآبائهم، قاموا بإهدار قيَمهم ومآثرهم العظيمة.

يبدو أنّه لا يوجد من طريقٍ للنجاة من هذه الأبعاد الشفّافة ـ التي تعمل في البداية على اجتذاب الأشخاص بوساطة الأوجه المثالية، ثم تعمل على ضلالهم ضمن أمواجٍ عاتيةٍ من الأنانيات وحبّ الذات، لتنشط بعد ذلك بالتدريج على شكل عناصر مضرّة ـ سوى تعيين الهدف الأسمى من الحياة والتحرّك في مسار ذلك الهدف.

طريقة إصلاح أبعاد الثقافة الشفّافة وتناغمها مع أبعاد الثقافة الملموسة

إنّ طريقة إصلاح الأبعاد الشفافة من الثقافة، في الوقت الذي تكون من أكثر الطرق استقامةً وبساطة، تكون كذلك من أكثرها ضرورةً وحصرية؛ إذ يمكن للعقلاء المفكّرين أنْ تقديم بيانٍ لها. كما أنّها في الوقت نفسه من أبعد الطرق وأكثرها تعقيدًا أيضًا؛ إذ يمكنٍ أخذها بنظر الاعتبار من أجل إصلاح الأبعاد الشفّافة من الثقافة. إنّ هذه الطريقة من أكثر الطرق استقامةً وبساطة؛ وذلك لأنّها تمثّل طريق الإنسان إلى الذات، حيث لا يمكن تصوّر طريقةٍ أكثر منها استقامةً وبساطةً للوصول إلى الغاية، وهي في الوقت ذاته من أبعد الطرٍق وأكثرها تعقيدًا؛ وذلك لأن الإنسان أمسى فيها كثير البُعد عنها وعن تصوّر حدودها.

حيث تكون الأبعاد الثقافية الشفّافة مفسّرةً ومبرّرةً لجميع التجلّيات والنشاطات الثقافية، سوف تكون في الواقع من قبيل النظّارات والعدّسات الملوّنة، إذ يمكن لـ (أنا) الإنسان رؤية الشؤون العينيّة والواقعيّة لحياته من خلف تلك العدسات. لا شك في أنّ الأبعاد الشفّافة للثقافة لا يمكن أنْ تكون انعكاسًا محضًا للظواهر والعلاقات العينيّة في بُعدَي الإنسان والعالم؛ وذلك لأنّ الصوَر المنعكسة عن الظواهر والروابط الواقعية والعينيّة، ليست أكثر تحريكًا من ذات تلك الواقعيات العينية، كما أنّ التصوّر المحض للجمال ليس أكثر تحفيزًا وإثارةً من ذات الجمال العيني والمشهود.

إنّ تحريك هذا التصوّر (الصورة المنعكسة عن الظواهر والروابط العينية)، إنّما يبدأ حيث تكون على نحو ما يريده المتصوِّر، كأنْ يريد ـ على سبيل المثال ـ أنْ يقتني ذلك الجميل، أو أنْ يرسم لوحةً تحتوي على صورةٍ لتلك الظاهرة الجميلة.

وكذلك فإنّ الانعكاس المحض للحريّة في الذهن أكثر تحريكًا وإثارةً من الحريةّ الواقعيّة العينيّة؛ إذ إنّ ذلك الانعكاس إنّما يمكنه أنْ يعمل على التحريك من حيث إثبات مطلوبيّته بالنسبة إلى المتصوّر.



وعلى هذا الأساس يجب أن نفرّق بين البُعد الشفّاف للثقافة وبين التصوّرات المحضة للواقعيات؛ إنّ هذا الفرق هو وجود التحريك والتفسير والتوجيه في البُعد الشفاف، وعدم وجوده في الانعكاسات والتصوّرات المحضة. وعلاوةً على ذلك فإنّ التصوّرات والانعكاسات المحضة تعمل على بيان ما له عينيّةٌ في عالم التجلّيات والظهورات كما لو كانت مرآةً صافية، دون أنْ يكون لها شأنٌ بارتباطها فيما بينها وأهدافها والعوامل الجوهرية لها، في حين أنّ البُعد الشفّاف من الثقافة، يعمل على تفسير جميع الواقعيّات الملموسة وتوجيها مع الارتباطات والأهداف المعقولة.

وعلى هذا الأساس فإنّ الأبعاد الشفّافة من الثقافة، تأخذ في الحقيقة على عاتقها تفسير الحياة في جميع شؤونها. بمعنى أنّ اللذات، والآلام، والمعرفة، والإرادة، والمنطق، والخيال، والأخلاق، والانتماءات المذهبيّة والأيديولوجيّة، والإبداع الفني وما إلى ذلك من الأمور، يتمّ العمل على توضيحها وبيانها بأجمعها من خلال تلك الأبعاد الشفافة. فلو كانت هذه الأبعاد مجرّد حاكيةٍ ومعبّرةٍ عن الحقائق التي تعمل بوساطة مقدارٍ من الحركات الجبريّة ومقدارٍ من الحريات البسيطة وغير المحسوبة، على بلورة حياة الإنسان، لن تكون شيئًا سوى الانعكاسات المحضة التي تقوم بنشاطها بمساعدة من العوامل المحرّكة الطبيعيّة.

والنتيجة هي: أنّ الأبعاد الثقافيّة الشفّافة يجب أنْ تعمل على تلبية الأهداف والغايات العليا من الحياة الإنسانيّة، لكي تتمكن من تقديم إجاباتٍ شافيةٍ لأسباب وكيفيات الحياة. ولهذا السبب نقول: إنّ كلّ ثقافةٍ لا تستطيع العمل على تعيين الهدف الأسمى من الحياة، سوف تكون كذلك عاجزةً عن تلبية الأهداف والغايات العليا في الحياة أيضًا.

إنّ الغاية الأعلى من الحياة دون ازدهار الأبعاد البنّاءة من الحياة، لا يمكن لها في حدود الإمكان أنْ تحتوي على حالة حيويةٍ وخلاّقة. إنّ حياة الفرد والمجتمع إذا كانت تخلو من الهدف التكاملي، فإنّها حتى لو تمكنت من إيجاد أيّ تبلورٍ

ثقافي، لن يكون لها نصيبٌ من الحريّة الرائدة التي تضمن بقاء الثقافة الأصيلة. وفي هذا الأثناء سوف تكون جميع أنواع التجلّيات والنشاطات الثقافيّة حفنةً من الآثار والأفعال القهريّة، وسوف تكون عاجزةً عن إشباع الشعور بتحقيق الأهداف والغايات وبناء الملاذات في الحياة. إنّ تلك الآثار الفنيّة الجميلة والممتعة للغاية، إذا لم تكن لتنطوي على هدفٍ وغاية، فإنّ بمقدورها أنْ تلهب شعورنا الباطني للحظة واحدة فقط، ولكنّها لن تحدّد لنا وظيفة ما بعد تحفيز الشعور في داخلنا. لو أنّنا تقبّلنا ذلك العنصر الهادف في الثقافة الأصيلة، لن يكون هناك شكٌّ في أنّ أرضيّة ثقافتنا سوف تعمل على تحويلنا من التقليد الجاف والتسمّر عند الآثار الراكدة والفاقدة للروح إلى الثقافة الأصيلة والبنّاءة.

إنّ الثقافة في الدائرة الرائدة هي تمامًا مثل الروح في الحركة الرائدة. والحقيقة هي أنّ ثقافة المجتمع تعمل على تنوير الطريق لروح ذلك المجتمع، وأنّ التجليات والنشاطات الثقافيّة بمنزلة الظواهر والأفعال التي تتمخّض عن الروح.

وعلى هذا الأساس ليس أمامنا لإيجاد الثقافة الأصيلة والرائدة من طريق سوى العمل على تعزيز وتقوية إحساس أفراد المجتمع وتفكيرهم، والعمل على التوفيق بين هذين الأمرين بحيث يقوم الناس أنفسهم من خلال شخصيتهم الحرّة بإيجاد الثقافة التي ينشدونها.

وكما سبق لنا أنْ أشرنا فإنّ الحريّات الحقيقيّة للشخصيّة من دون أنْ يكون هناك هدفيّةٌ وغايةٌ عليا في البين، لن يكتب لها التحقّق، وسوف ترمي بالمجتمع ـ من خلال دفعه في مستنقع الانحلال والحريات المزعومة والموهومة ـ نحو اللاثقافيّة أو الثقافة الباهتة التي تتلاشى عند أوّل صِدامٍ مع الثقافات الأخرى، ثم تؤول نحو الزوال والفناء. هذا في حين أنّنا نحتاج في إيجاد الثقافة الأصيلة والرائدة إلى تفسيرٍ للهدف والغاية العليا من الحياة على نحوٍ جاد، وعلينا أنْ نرى ما هي الرؤية الكونيّة والأيديولوجيّة التي يمكنها العمل على توضيح وإثبات الهدف الأسمى من الحياة بنحوٍ عقلاني؟



منذ بداية التاريخ إلى الآن، قامت جميع أنواع المذاهب الفلسفيّة والأيديولوجيّة بنشاطاتٍ في سياق إظهار الهدف السامي من الحياة، وعملت على تقديم الآراء والعقائد المتنوّعة في هذا الموضوع، بيد أنّ التحقيق اللازم والكافي في مجموع تلك الآراء والعقائد إنّما يُظهر حقيقةً واحدةً متفقًا عليها، يقبل بها جميع المنظّرين، على النحو الآتي: بمقتضى القانون القائل: (كلّ هدف وغايةٍ يجب أنْ يكونا أسمى من الموقع الذي يقف فيه الإنسان الهادف)، يجب أنْ تكون غاية الحياة أعلى وأسمى حتمًا من الظواهر والشؤون القهريّة والعابرة للحياة، لكي تتمكن من العمل على تفسير وتوجيه مجموع الأصول الأساسيّة والظواهر الفوقيّة للحياة واجتذابها إلى ناحيتها.

لا شك في أنّ هذا الانجذاب نحو الغاية الأسمى لا ينسجم مع ركود مقدار من التجلّيات وتكرار بعض النشاطات بوصفها ثقافة، بل إنّه بناءً على قانون العلّة والمعلول، يضع الثقافة ـ التي هي معلولة ـ في المسار التكاملي. إنّ آراء المنظّرين تختلف في توضيح هذه الغاية تحديدها، ولكن هذا المبحث لا يتسع للمزيد من التفصيل في هذا الشأن.

لو تجاوزنا أصحاب مذهب اللذة والعدميين، فإنّ جميع المفكّرين يتفقون على الاعتقاد بالقانون القائل: (كلّ هدفٍ وغايةٍ يجب أنْ يكونا أسمى من الموقع الذي يقف فيه الإنسان الهادف). وعلى هذا الأساس لا يمكن لأيّ مذهبٍ أنْ يعمل على تعريف ذات الشؤون والظواهر ـ أو على حدّ تعبير جلال الدين محمد المولوي: ظلال الحياة ـ بوصفها هدف الحياة، ليتمّ العمل على إيجاد الثقافة الأصيلة والخلاّقة:

لطف شير و انگبين عكس دل است — هر خوشي را آن خوش از دل حاصل است

پس بُوَد دل جوهر و عالم عرَض — سايه دل چون بُوَد دل را غرَض[1]

---

[١]. جلال الدين المولوي، المثنوي المعنوي، الكتاب الثالث. ومعنى البيتين: (إنّ ما تراه من صفاء اللبن والشراب إنّما هو انعكاس لصفاء القلب .. فإنّ كلّ سعادة إنّما هي انعكاسٌ حاصلٌ من سعادة القلب / وعليه يكون القلب هو الجوهر ،والعالم عرَض .. ويكون ظلّ القلب حيث=

إنّ من أهم مختّصات الثقافة الرائدة وأكثرها قيمةً التي تسعى إلى تحقيق الحياة الرائدة، هي التبلور المنطقي لعناصر الثقافة الذي يُعدّ من أسمى الأهداف والتطلّعات الإنسانية. إنّ هذا التبلور الثقافي الذي يتجلّى عن العامل الهادف، يُشبه تمامًا التبلور المنطقي للنشاطات النفسيّة والروحية للأهداف، حيث تنبثق عن العنصر الهادف للروح.

واليوم حيث نشاهد تفكّك العناصر المكوّنة للثقافة في أكثر المجتمعات البشريّة، علينا ألّا نتعجّب؛ إذ لم تسفر جهود الفلاسفة والمفكّرين في حقل العلوم الإنسانيّة من أجل إظهار الهدف الحقيقي من الحياة عن نتيجةٍ تذكر، وقد عبّروا عن عجزهم في هذا الشأن؛ وعليه من الطبيعي عندما تتقطع أوصال الروح الإنسانيّة على يد علماء الاقتصاد وعلماء الحقوق وعلماء النفس المتخصّصين والمحترفين الظاهريين والتكنولوجيين النفعيين، ألّا يكون هناك أملٌ بتوقّع ثقافةٍ تتألّف من العناصر العقلانيّة.

بعد ملاحظة مجموع هذه المسائل لا يبقى أمامنا من طريقٍ سوى أنْ نعمل أولاً على حلّ (لغز هدف الحياة)، ثم نعمل بعد ذلك على وضع أسس وقوانين الثقافة الأصيلة. يبدو أنّه يجب على المؤسسين لثقافتنا أنْ يعملوا ـ من أجل الحيلولة دون السقوط القطعي لثقافتنا الأصيلة ـ على تحديد موقفهم تجاه الهدف العالي من الحياة، وإلّا فإنّ الحياة الآلية والحضارة غير المدروسة التي يتمّ وضعها اليوم أمام البشر، لن تؤدّي إلى غايةٍ غير العبثية.

الهدف الأعلى من الحياة إيجاد الثقافة الأصيلة والرائدة

إنّ الهدف الذي يمكن تفسير حياة الإنسان في مرحلةٍ زمنيّة تشكّل متوسّط عمر الإنسان في هذه الحياة، في ظلّ الظروف والشرائط البيئيّة والاجتماعيّة التابعة إلى التاريخ والمعلومات والطاقات والرغبات والمطالب المستمرّة والمتواصلة له، من الواضح بداهة أنّ هذا التفسير لن يكون ممكنًا أبدًا من دون الإجابة عن

=يكون القلب غرضًا). (المعرّب).



هذه الأسئلة الأربعة الرئيسة، وهي: (من أنا، ومن أوجدني، وما هو سبب وجودي؟ وما هو مصيري؟).

عندما يعمل الإنسان على طرح هذا النوع من الأسئلة، فإنّه يريد بذلك قطعًا أنْ يفهم معنى تبعيّته إلى العالم الذي يعيش فيه. ليس مهمًا ما هو فهمه للعالم، بل يكفي بالنسبة إلى الإنسان أنْ يطرح عليه عالم يوجد فيه، ويتعرّف عليه إلى حدٍّ ما، ويجد من نفسه شغفًا من أجل التكامل، ثم يمضي في هذا الاتجاه.

لو لم يكن موضوع الشغف موجودًا في تفسير التبعيّة إلى العالم الذي يعيش فيه الإنسان، لمَا ظهرت كلّ تلك الثقافات المدهشة والمترامية الأطراف على طول التاريخ، ولمَا تجلّت جميع تلك الأفكار العظيمة والعقائد البنّاءة والفنون الرائعة التي تمثّل بُعدًا من أبعاد التكامل والرقيّ في وجود الإنسان. إنّ هذا البحث عن الكمال والارتقاء الذي ينشده الإنسان بعد الوصول إلى كلّ مرحلةٍ كماليةٍ كانت تشكّل هدفًا للإنسان، لن يمكن إشباعه بأيّ امتيازٍ ثقافيّ آخر إلّا من خلال التعرّض إلى الجاذبة الإلهيّة التي يكون مدخلها عبارةً عن روح الإنسان، إلّا إذا قام في تجلٍّ أو نشاطٍ ثقافيّ بتجسيد عملية التلوين والامتياز وعظمة التمثيل بحيث يقحم الروح اللامتناهية في إطارها.

إنّ الأشخاص الذين يعملون ـ من خلال هذا الهدف بشأن الحياة ـ على إيجاد ثقافة، سوف تكون تلك الثقافةً حيّةً، وليست ثقافةً من روحٍ ولونٍ، ورسوبية ومحورية.

بعد التدقيق اللازم والكافي في هذه الأبحاث، يتمّ إثبات هذا المطلب وهو أنّ الثقافة الحيّة، لا يكون ممكنًا إلا بوساطة العامل الأيديولوجي والديني الذي يوجد بوساطة الحياة الرائدة عند من يمتلك هذه الحياة الرائدة. عندما نقول: (العامل الأيديولوجي) لا يكون المراد مجموعةً من العقائد التي لا يمكن إثباتها والأعمال البعيدة عن المنطق، بل المراد هو الوعي ونشاط روح الإنسان في مجال التكامل باتجاه منطقة الجاذبية الإلهية. لقد مهّد إقبال اللاهوري الطريق إلى الثقافة الخلّاقة بهذا البيت القائل:

چيست دين؟ برخاستن از روي خاك   تـــا كه آگه گـردد از خود جان باك[١]

إنّ الإنسان في هذا المجال من خلال العلم والاطلاع المذكور في البيت أعلاه، يعدّ العالم كروحه العزيزة، ويثبت نقوشه وكتابته ونشاطه الثقافي على أبواب وجدران هذا البيت المحبوب. وفي الحقيقة فإنّ البيت المحبوب ليس سوى عالم الـ (أنا)، ولكن لا لكي يعيش في هذا البيت لبضعة أيامٍ ثم يغادره، بل هو داخل الـ (أنا)، وسوف يصحبني ويذهب معي نحو الأبدية.

الثقافة التي بناها الإسلام

إنّ الثقافة التي أسس لها الإسلام، تأتي في إطار حياةٍ هادفةٍ تعمل على تفعيل الأبعاد الجماليّة، وطلب العلم والمنطق، والتطلّعات الإنسانية بشدة، وتعمل على تشكيل جميع العناصر الثقافيّة، ولا تفصل العنصر الثقافي العلمي عن عنصر الأخلاق الإنسانيّة العالية، ولا تفكّك بين عنصر الثقافة الفنيّة وبين عنصر ثقافة الإرشاد الاقتصادي، وتجعل وحدة الثقافة تابعةً لوحدة روح الإنسان، وتحول دون تجزئتها وتلاشيها. إنّ عناصر الثقافة الإسلاميّة الواردة في المصادر المعتبرة تحت عنوانات من قبيل: الأدب، والخصال، والعلم، والأخلاق بمفهومها العام، ممّا يُسمّى بمحاسن الأمور، تندرج بأجمعها ضمن مفهومٍ عالٍ باسم (الحكمة).

إنّ هذه الحكمة تشمل كلّ نوعٍ من أنواع التجلّي والنشاط الذي يستطيع تعزيز وتقوية الحياة الرائدة لكلّ شخصٍ ومجتمع. إنّ أوّل مؤسّسٍ وداعمٍ رئيس لهذه الثقافة هو الله سبحانه وتعالى الذي جهّز الإنسان بالقلم، والبيان، والقريحة، والذوق، وطلب الكمال، واكتشاف الأصول الثابتة في مجرى نهرٍ دائمٍ من الأحداث، وزوّده بجناحي الشعور والتفكير، ومهّد له سبل التحليق والطيران.

إنّ نتيجة ظهور هذا النوع من الثقافة الرائدة، تتجلّى في الأمر الآتي: «بعد ثلاثة قرونٍ من رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، كانت مدينة قرطبة مدينةً عامرةً يسكنها

[١]. المعنى: (ما الدين؟ إنّه الخروج من التراب .. لكي تطلع الروح الطاهرة على حقيقتها).



مليون نسمة، وتحتوي على ثمانين مدرسة عامّة (كلية)، ومكتبة تحتوي على ستمائة ألف كتاب، وأصبحت اللغة العربية لغة العلم في العالم، وفي هذه اللحظة بدأ انتشار العلم من جديد. وقام زكريا الرازي (٢٥١ ـ ٣١٣ هـ) بتوصيف مرض الجُدَري، وقام مساعده أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوي (المتوفى حوالي ٩١٣ ـ ١٠٠٣) بتشخيص مرض السل وأمراض العمود الفقري بشكلٍ كامل. وعمل أمير العلوم ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ) على تطوير علم الطبّ في العالم الإسلامي، بحيث اضطرّ أحد ملوك كاستيل بعد إصابته بالجدري إلى الذهاب إلى مدينة قرطبة لتلقي العلاج عند أعدائه. وكانت مؤلّفات محمد بن جابر بن سنان البتّاني (المتوفة سنة ٣١٧ هـ) موضع فخرٍ واعتزازٍ لأبناء بلده. لقد كان البتّاني رجلاً عظيمًا ومن طبقة الأشراف، وكان يبدي تعلقًا واحترامًا لبطلميوس، وهو الذي تقدم من حيث الدقّة في دراسة تقويم الاعتدالين على بطلميوس أيضًا، وكان هو أوّل من أحل جيب (سينوس) في علم المثلثات محل الوَتَر، وظهرت جميع المثلثات كنتيجةٍ لهذا التغيير»[1].

إنّ الثقافة الأدبيّة بمعناها العام الذي يمثّل اللغة الناطقة لكلّ غايةٍ ثقافية، قد تمّت تقويتها في المجتمعات الإسلامية وتحوّلت إلى عاملٍ خلّاق، بنحوٍ يمكن القول: من خلال تربية رجالٍ من أمثال جلال الدين محمد المولوي، قد تأثّرت به الثقافات المفيدة والبنّاءة لسائر الشعوب والأمم إلى الحدّ الذي ذهبت معه كلّ مدرسةٍ أدبيّةٍ إلى التعريف بالرؤية الفلسفيّة للمولوي بوصفها جزءًا من مدرستها، في حينٍ لا وجود لمثل هذا التكوين في الثقافات العادية لسائر المجتمعات.

دققوا في هذه العبارة لبيير روسو التي يقول فيها: «إنّ التجديد الأدبي والفني، يعمل على إيقاف تطوّر العلم»[2]، ثم طالعوا البحث الخاصّ بهذا العنوان القائل:

---

[١]. روسو، بيير، تاريخ علوم، ص ١١٨ ـ ١١٩.

[٢]. م.ن، ص ١٤٢.

«تم الإعلان عن إفلاس العلم»[١] في المصدر الخاصّ بهذا الشأن، وانظروا إلى أيّ نتيجةٍ سوف تصلون؟

وفي الحقيقة لو تمّ في البناء والاستمرار والتحوّلات الثقافيّة أخذُ ضرورة تكوين وإشباع جميع الأبعاد النفسيّة للناس بنظر الاعتبار، لما أدّى تطوّر أيّ واحدٍ من العناصر الثقافيّة ـ دون أدنى شك ـ إلى ركود أو توقّف سائر عناصرها الأخرى، بمعنى أنّ التجديد الأدبي والفن لم يؤدّيا إلى توقّف العلم أو تطوّره. وكذلك لما أعلن عدم الاهتمام بعنصر الرؤية الكونية للثقافة عن إفلاس العلم.

لقد ذكرنا في مستهلّ هذا البحث أنّ الثقافة التي أرسى الإسلام دعائمها إنّما كانت في إطار تحقيق الغاية من الحياة، حيث عمل الإسلام على تفعيل الأبعاد الجماليّة وطلب العلم والمنطق وهدفيّة الإنسان إلى حدٍّ كبير، وعمل على تكوين جميع العناصر الثقافيّة.

إنّ التجلّيات الفنيّة التي تجسّدت في الأندلس وفي الهند وإيران والشام التي يقرّ جميع خبراء الفنّ بأنّها قد بلغت الحدّ الأعلى من الجمال والفن، تشكّل دليلاً واضحًا على إثارة وتحريك البُعد الجمالي في الإسلام. ولقد أشار القرآن الكريم في سبعة مواضع إلى وجود البُعد الجمالي المتعلّق بالمشيئة الإلهية، كما في قوله تعالى:

- ﴿**إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ**﴾[٢].
- ﴿**وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ**﴾[٣].
- ﴿**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ**﴾[٤].

إنّ المراد من الزينة ـ بالنظر إلى هذه الآيات والآيات الأخرى التي ورد فيها استعمال كلمة الزينة ـ هي الزينة والجمال بمعناه الخاصّ والعام؛ فإنّ الزينة التي

[١]. م.ن، ص ٦٩٣.

[٢]. سورة الصافات: ٦.

[٣]. سورة الحجر: ١٦.

[٤]. سورة الأعراف: ٣٢.

ورد استعمالها في الآية الأولى والثانية أعلاه هي الزينة بمعناها الخاصّ، بمعنى الجمال. وفي الآية الثالثة بمعناها العامّ الشامل لجميع الظواهر البديعة والنافعة.

إنّ الآيات الكثيرة التي وردت في الحثّ على التعقّل وشحذ التفكير، والحثّ على الفهم والعلم، كان لها من التأثير العميق في روح المسلمين بنحو لم تمضِ سوى مدّةٍ قصيرةٍ جدًا حتى تحوّلت المجتمعات الإسلامية إلى عواصم للعلم والمعرفة. في ظلام العصور الوسطى حيث كانت جميع الشعوب ترزح تحت وطأة الحرمان من العلم والبصيرة، كان قبس العلم مرفوعًا على أيدي المسلمين، وكذلك فإنّهم قد رفعوا سائر العناصر الثقافية الأخرى ـ من قبيل: الأخلاق والهدفيّة ـ إلى أعلى مراتب الازدهار.

إنّ جميع هذه العناصر الثقافيّة الحيويّة، كانت تمضي في هذا الاتجاه على نحوٍ منتظم، حيث كانت تنبثق من جذورٍ أصيلةٍ للحياة الرائدة. وحيثما تمّ تجفيف هذه الجذور في أيّ نظامٍ ثقافيّ، فإنّ كلّ ظهورٍ وعنصرٍ يتجلّى باسم الثقافة سوف يكون مستندًا إلى عاملٍ قهري، وإنّ كلّ ما يبديه من طراوةٍ سوف يكون من قبيل تلك الطراوة التي تظهر بفعل رشّ الماء على باقةٍ من الأزهار المجتثّة من جذورها.

هل يمكن للثقافة الإسلاميّة أنْ تنسجم مع الثقافة الغربيّة؟

إذا كان المراد من الثقافة هي الظواهر التي تجعل الحياة البشريّة المعقولة قابلةً للفهم، ويكون القبول بها مستوجبًا للانشراح النفسي للأشخاص في الحياة الرائدة، فلا شك في أنّ هذه الثقافة لن تكون منسجمةً مع الثقافة الإسلاميّة فحسب، بل إنّ الثقافة الإسلاميّة تعمل على تأييدها وتقويتها أيضًا. إنّ المعيار العامّ في هذا المورد هو: هل يمكن للثقافة الغربيّة أنْ تجعل من الإنسان والعالم الهادف محورًا لنشاطها أم لا؟

إنّ الذي نراه في هذه المرحلة المعاصرة (العقد الأخير من القرن العشرين) في الأقاليم الغربيّة بمعناها العام، هو أنّها تعمل على تعريف الهدف من حياة

الناس بوصفه مذهب اللذة[١] ومذهب المنفعة[٢]. وبطبيعة الحال فإنّ هذا لا يعني أنّ جميع التاريخ والنشاطات في الغرب قد دار ولا يزال حول هذين المحورين فقط؛ وذلك لأنّ إنكار وجود الشخصيّات العظيمة في تلك الأصقاع يتنافى مع الحقائق الثابتة، كما أنّ الإنكار المطلق للنوايا المخلصة والخيّرة في تلك البلدان، يُعدّ ضربًا من إنكار البديهيّات. بيد أنّ الفضاء الثقافي الحاكم والمهيمن حاليًا على تلك البيئة هما المذهبان المذكوران آنفًا؛ (مذهب المتعة، ومذهب المنفعة)، حيث أضيفت إليهما السلطات المتنوّعة أيضًا.

وباختصار فإنّ مبنى الثقافة الإسلاميّة يقوم على أساس (الحياة المعقولة)، وهي الحياة التي تُسقى من الجامع المشترك للدين الإلهي الكلّي (الملّة الإبراهيميّة)، وتكون الحقوق والأخلاق الإنسانيّة العالمية من نتائجها وثمارها. إنّ كلّ ثقافةٍ تنسجم مع هذا المبنى والجامع المشترك، سوف يكون بمقدورها قطعًا من خلال التناغم بنحوٍ كاملٍ مع الثقافة الإسلاميّة أنْ تؤثّر بشكلٍ ملحوظٍ في إحياء المجتمع البشري سواء أكان غربيًّا أم شرقيًّا، أم كان من الجيل القديم أم من الجيل المعاصر.

من الضروري هنا أنْ نشير إلى مباني الثقافة الغربيّة الراهنة، لنرى ما إذا كانت هذه المباني مقبولةً في الثقافة الإسلامية أم لا؟

يجب علينا أولاً أنْ نعلم أنّ المباني الثقافيّة للغرب ولا سيّما بالنظر إلى التعاريف الصحيحة التي نراها في الموسوعات والمعاجم اللغويّة المعروفة في العالم الغربي، لا تعبّر عن جميع الأفكار والعواطف الموجودة لدى الغربيين، بل إنّ هذه المباني المذكورة في هذا البحث حقائق موجودةٌ حاليًا في أسس الحياة الثقافيّة لتلك المجتمعات، أو تمّ فرضها على تلك المجتمعات من قبل المستبدّين؛ وعلى هذا الأساس لو شوهد أشخاص أو ظواهر في حياتهم، تبطل

[١]. (Hedonism): مذهب يقول بأنّ اللذة أو السعادة هي الخير الأوحد أو الرئيس في الحياة.

[٢]. (Utilitarianism): مذهب يقول بأنّ تحقيق أعظم الخير لأكبر عدد من الناس يجب أنْ يكون هدف السلوك البشري. أو إنّ الأعمال إنّما تكون صالحةً إذا كانت نافعة.

المباني المذكورة أو تبطل بعضًا منها، فإنّ هذا لا يتنافى مع هذا المطلب.

بعض المباني الأصليّة لثقافة الغرب المعاصرة:

١. الحياة الدنيويّة، آخر منازل الإنسان

إنّ هذا المبنى الذي ورد التصريح به في بعض الكتب والمصادر الخاصّة بالعالم الغربي، تشمل أكثر الثقافة العمليّة للبشر في تلك الأصقاع. بل ونرى أحيانًا وللأسف الشديد أنّهم يعملون على توظيف سوط العلم الأمضى والأكثر لا إنسانية من سوط التكفير القروسطي من أجل إثباته، ومن الواضح أنّ ضرر الإظهار العلمي لهذا المفهوم أشدّ بكثيرٍ من ضرر صورة التمظهر شبه العلمي له.

وعلى هذا الأساس فإنّه بالنظر إلى شهادة الوجدان والأدلّة العقليّة الواضحة على أنّ هذه الحياة الدنيوية لا يمكن أنْ تكون هي المنزل الأخير للناس، فإنّ التمسّك بالعلم لنفي ذلك، لا يسقط العلم عن الاعتبار فحسب، بل يحوّله بشكلٍ وآخر إلى وسيلةٍ للتخدير أيضًا.

٢. الحرية المطلقة

إنّ هذه الحريّة مضمونةٌ لكلّ فرد، بشرط ألّا تتعارض مع حقوق الآخرين. إنّ لازم هذا المبنى هو أنّ حياة الفرد لا تتقيّد بأيّ قانون، وأنّه لو ارتكب أقذر الأعمال الشنيعة فهو حرّ، ولا يحقّ لأيّ شخصٍ أنْ يمنعه أو يردعه عن ارتكاب تلك الأعمال!

لا بأس بأنْ يقرأ هؤلاء ـ الذين يعدّون أنفسهم من أنصار مزج الثقافة الغربيّة بالثقافة الإسلاميّة ويرون أنفسهم من أصحاب النظر في هذا النوع من المسائل ـ هذه العبارات التي ننقلها عن المدّعي العام السابق لديوان الولايات المتّحدة الأمريكيّة روبرت هاوغوت جاكسن، وعندها إذا كانوا من المنظّرين في هذا النوع من المسائل عليهم أنْ يبدو وجهة نظرهم في هذا الشأن. يقول روبرت جاكسن: «إنّ الاختلافات الجوهريّة من وجهة نظر الشخص الأمريكي هي تلك التي

تقوم بين القانون والدين. وفي الغرب نجد حتى تلك البلدان التي لا تؤمن كثيراً بالفصل بين الدين والسياسة، ترى أنّ النظام القانوني شأنٌ دنيوي، حيث تلعب مقتضيات الوقت الدور الأكبر فيها ... فقد تمّ التأسيس للمجالس التشريعيّة من أجل تشريع القوانين، والمجالس التنفيذيّة والقضائيّة من أجل تنفيذها، وتعدّ هذه الأمور من المؤسّسات الخاصّة بهذا العالم حيث ترتبط بمؤسّسات الدولة، وهي مسؤولةٌ تجاهها، وليست مدينةً بشيءٍ إلى الدين والكنيسة؛ ومن هنا فإنّ القانون عندنا في الولايات المتّحدة الأمريكية لا يعمل على تشريع التكاليف الدينيّة، بل يعمل بذكاءٍ وحذقٍ على إلغائها.

ليس للقانون في الولايات المتّحدة الأمريكية سوى الحدّ الأدنى من الارتباط مع تطبيق الوظائف الأخلاقيّة. وفي الحقيقة فإنّ الشخص الأمريكي في الوقت الذي يمكن له أنْ يكون مطيعًا للقانون، يمكن له في الوقت نفسه أنْ يكون من الناحية الأخلاقيّة من أقذر وأفسد الأشخاص»[١].

هل يمكن للثقافة التي تأخذ مجرّد التعايش الإنساني وحقوق الناس بنظر الاعتبار أنْ تنسجم مع تلك الثقافة التي تضع جميع أبعادهم في مسار (الحياة المعقولة) تحت ظلّ القوانين والحقوق؟

٣ . أصالة القوّة

على الرغم من أنّنا لا نرى هذا المصطلح في الآراء العامّة لثقافة العالم الغربي، ولا تزال بعض الكتب الأخلاقيّة والأدبية في تلك الأصقاع تعدّه من الأمور المرفوضة، بيد أنّ جميع أبعاد الثقافة السياسيّة والاجتماعيّة الراهنة في العالم الغربي ـ للأسف الشدسد ـ ولا سيّما في الجانب العملي زاخرةٌ بتجلّيات هذا الأصل المبيد للإنسان. وللأسف الشديد لم يكونوا في الحدّ الأدنى يمتلكون ذلك المقدار من الشفقة على الإنسان بحيث يقولون: (إنّ التعاون وحبّ أبناء

[١]. ليسبني، هربرت ح. (Herbert J. Lisbani)، حقوق در اسلام، ص ب ـ ج: روبرت هاوغوت جاكسون (Robert Houghwout Jackson).



النوع، وتحمّل الإرادة المشروعة للآخرين، تُعدّ بدورها من أشكال السلطة والقوّة أيضًا).

وبالنظرة الشاملة إلى هذه المسألة يتضح أنّ المسار الثقافي الراهن في العالم الغربي لم يقتنع بهذا المفهوم القائل: (إنّ الموت للشخص الضعيف أمرٌ طبيعي، وإنّ كلّ قوي إنّما يضعف أولاً ثم يموت)، بل إنّ الأقوياء يبذلون كلّ ما بوسعهم من أجل إضعاف وتعجيز الناس في مسار رغباتهم الحيوانيّة؛ كي يعملوا على فتح ميدان جولانهم لتتمّ إبادتهم بذلك الأمر الطبيعي الذي يُسمّى بالموت!

٤ . أصالة المتعة

إنّ الثقافة الراهنة في العالم الغربي تنصح بالحصول على المتعة الأكبر في الحياة، ويتذرّعون بما يدعونه (علمًا)، للأسف الشديد، ويقولون: (إذا تمّ كبت الحصول على اللذة والمتعة، فإنّ ذلك سوف يؤدّي إلى ظهور العُقد الروحية وسائر الاختلالات النفسيّة الأخرى!)، في حين أنّ هؤلاء العاشقين للشهرة يقرّون بأنفسهم أنّ ترك حبل نشاط الغرائز على غاربه من دون قيودٍ أو شروطٍ يؤدّي إلى ركود وتراجع النشاطات الذهنيّة والعقليّة. يقول جلال الدين المولوي:

جز ذَكَر، ني دين أو ني ذِكر او .. سوي اسفل بُرد أو را فكر او[١]

إنّ هؤلاء لم يعملوا على عدم توسيع مفهوم المتعة واللذة بحيث يشمل متعة العلم والمعرفة وخدمة أبناء النوع وإقامة العدل والتقوى فحسب[٢]، بل وحملوا هذه اللذات المعقولة على التوهّم والخيال أيضًا!

٥ . أصالة المنفعة

إنّ مذهب المنفعة في العالم الغربي ليس خافيًا على أحدٍ كي تمسّ الحاجة

---

[١]. جلال الدين محمد المولوي، ديوان المثنوي المعنوي، الكتاب الثاني. ومعنى البيت: (ليس لهذا المتفاخر برجولته من دينٍ ولا ذكر سوى ذكره .. وإنّ تفكيره المنحط قد جرّه نحو الأسفل). (المعرّب).

[٢]. إنّ هؤلاء قد تخلّفوا حتى عن أبيقور، ولم يبلغوا شأوه، إذ يمُكن تأويل بعض عباراته باللذات ما فوق المحسوسة.

معه إلى توضيحٍ واستدلالٍ وتوظيف الاحصاءات من أجل إثباته. إنّ هذا المبنى الثقافي يقول: (إنّ الإنسان يبحث عن المنفعة، وعلى هذا الأساس لا ينبغي لأيّ فردٍ أو جماعةٍ أو مجتمعٍ أنْ يُشكّل عقبةً أمام مصلحتي، وحيثما يمكن تصوّر مصلحتي ومنفعتي، يكون لي الحقّ التام في استيفائها، حتى وإنْ أدّى ذلك إلى الإضرار بالآخرين). فهل الأصل كذلك، أم الأصل هو: (لا يحقّ لأيّ شخصٍ أنْ يُلحق بي الضرر؟).

لا شكّ في أنّ الأصل المنطقي والأخلاقي والحقوقي والفلسفي والديني، هو الأصل الثاني؛ بمعنى أنّه ليس من حقّ أحدٍ أنْ يُلحق بي ضررًا. فهل لو كنت أمتلك القدرة، فسوف يمكن لي بل ويجب علي أنْ أجعل كلّ شيءٍ حيثما كان من ممتلكاتي ومختصاتي تحت عنوان المنفعة؟! وهل يمكن لك القول: إنّ كلّ شيءٍ حيثما يكون ويحتوي على منفعةٍ لي، فلي الحقّ القانوني بأنْ أجعله حقًّا خاصًّا بي؟ يمكنكم القول بطبيعة الحال: حيثما يلحقني ضرر، فسوف يكون من حقي أنْ أدفع الضرر عن نفسي.

٦. الطريقة الميكافيليّة في الثقافة السياسيّة

إنّ هذه الطريقة تعمل على إسقاط جميع الأصول والقواعد الإنسانّية في قبال أهداف الساسة من الذين لا يمتلكون قطعًا المعلومات اللازمة والكافية حول الشؤون والأبعاد والاحتياجات الحقيقيّة والمجازيّة للناس، عن الأصالة والاستحكام، بنحو يكون وجودها وعدمها من وجهة نظرهم سواء.

لو ادّعى شخصٌ قائلًا: (إنّ حقيقة الإنسانيّة والاعتراف بها رسميًا قد خفت بريقها؛ حيث تمّ إقرار السياسة الميكافيليّة في إدارة شؤون الناس)، يكون ما ادّعاه صحيحًا. وفي هذه الخصوص هناك مسألةٌ يتمّ بيانها ضمن المطلب أدناه (رقم: ٧).

٧ . انتشار البراغماتيّة دون تفسيرٍ صحيحٍ لها

لو تمّ تفسير هذا المنهج والأسلوب على النحو الآتي: (لا ينبغي في معرفة حقائق عالم الوجود ووضعها في مسار العمل، الاستناد إلى مجرّد المفاهيم



التجريديّة والمختلقة فقط، ولا يمكن فهمها، ولا الدخول في ميدان العمل)، يكون هذا تفسيراً منطقيًا ومتطابقًا مع الواقع. ولكن الذي يتمّ بيانه في الأعمّ الأغلب للأسف الشديد، هو أنّ ملاك صحّة وبطلان القضايا هو العمل الخارجي العيني فقط، في حين كان لا بدّ من القبول بالنشاطات الذهنيّة والنفسيّة والروحيّة ـ التي هي من الحاجات الإنسانيّة الضروريّة ـ بوصفها من الأمور العمليّة قطعًا، من قبيل: الأمل، والنوايا الخيّرة، وفهم الجمال المحسوس والمعقول، والعدالة والاستقامة الروحية، والشعور بالتكليف ما فوق النفعي، والوصول إلى الهدف الأعلى من الحياة، وما إلى ذلك من الأمور الدالّة على العظمة الروحيّة للإنسان، وتُعدّ جزءًا من الأهداف والغايات الكبرى للأديان والحكمة والأخلاق الإنسانيّة السامية.

إنّ الثقافة التي تعمل على تعريف العمل العيني بوصفه ملاكًا للحقيقة، إنّما تغفل عن أكثر عناصر التكامل الأساسيّة، وهو العنصر المتمثّل بالنموّ والسعادة الروحيّة الإنسانيّة.

٨. تحديد وتقييد المعارف العلميّة

إنّ تقييد العلم بمجرّد ما يتم التوصّل إليه من طريق الحواس الظاهريّة والمختبرات التي هي من صنع العقول والأيدي البشريّة! أدّى إلى حذف أهمّ عاملٍ في بناء إنسانية الإنسان ـ ونعني به الدين والأخلاق والحكمة والعرفان وسائر الحقائق الأصيلة وذهن ونفس وروح الإنسان ـ من حقل العلم، وتبعًا لذلك «تمّ الإعلان عن إفلاس العلم»[١]، وتعرّض بقاء الناس في القرن الحادي والعشرين للخطر[٢].

---

[١]. روسو، بيير، تاريخ علوم، ص ٦٩٣ ـ ٦٩٥.

[٢]. لقد أقيم في عام ١٩٨٩ م، مؤتمرٌ من قبل اليونسكو في مدينة فانكوفر الكندية، وكان مضمون البيان النهائي لهذا المؤتمر يقول: «هل سيكون بمقدور البشرية أنْ تواصل حياتها في القرن الحادي والعشرين؟». للوقوف على المزيد من النقد والنقاش بشأن هذا البيان، انظر: العلاّمة الجعفري، محمد تقي، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج ٥، حقوق جهاني بشر و كاوش هاي فقهي، ص ١٢٥ ـ ١٣٩.

٩. بيان المسائل المنفصلة بوصفها فلسفةً ورؤيةً كونيّةً

ليس هناك من يستطيع الشكّ في هذه الحقيقة، وهي أنّ العالم الغربي منذ مدّة طويلة نسبيًا إلى الآن، لم يستطع تقديم مدرسة فلسفية ورؤية كونية منتظمة إلى الأفكار البشريّة، بل إنّه يحجم حتى عن بيان عدد من المطالب العميقة والزاخرة بالمعاني وإنْ على نحوٍ متفرّق؛ في حين أنّ الإنسان من دون الإدراك والفهم الكلّي والعامّ لأصول التواصل والارتباط الأربعة، وهي: (ارتباط الإنسان بنفسه، وارتباطه بالله، وارتباطه بعالم الوجود، وارتباطه بأبناء جلدته)، لن يمتلك القدرة على التفسير والبيان الاختياري للحياة.

١٠. الفنون المنحطّة

إنّه لممّا يدعو إلى العجب والحيرة أنْ يقترن ذكر كلمة (الفن)، بكلمة (المنحطّ)، التي تعني الأمر الذي يؤدّي إلى تدمير الأخلاقيات الإنسانيّة السماويّة والنزول بها نحو الحضيض، ومع ذلك يرد التعبير بـ (الفنون المنحطّة)! في حين أنّ الانحطاط الذي يعني نقيض الأخلاق، لا يمكن أنْ يجتمع مع الفن؛ لأنّ كلمة الفن تحمل مفهومًا كماليًا.

إن ما يتمّ الحديث عنه في الغرب حاليًا حول مفهوم الفن ـ إنْ كان يمكن له أنْ يكون من مصاديق الفن بطبيعة الحال ـ إنّما هو الذي يستوجب مجرّد إثارة الإعجاب لدى المخاطبين والمستمعين فقط. بمعنى أنّه كلّما كانت مشاهدة الناظرين إلى عملٍ فنيّ ما، تثير المزيد من إعجابهم وانبهارهم، كان ذلك الفن مطلوبًا ومرغوبًا بنحوٍ أكبر! في حين يمكن عرض أيّ نوعٍ من أنواع الظواهر المنحطّة والمدمّرة للأصول على الناس بأروع الأشكال من دون تفسيرٍ ذلك لهم، ويؤدّي ذلك إلى إعجاب وانبهار أفراد المجتمع اللاواعي واللامدرك بما يثير حيرتهم. ولكن ما هي الحقائق التي تقوم هذه الفنون الظاهريّة بتقديمها وعرضها في مسار الحياة البشريّة الرائدة؟ ومن هم الأشخاص الذين يتمّ بناء شخصياتهم بهذا النوع من الفنون؟ لم تتمكن هذه الفنون الظاهريّة ولا الذين يقدّمون تلك الفنون من تقديم إجاباتٍ عن هذه الأسئلة.



وبشكل عام، فإنّ الانحطاط الثقافي وتوظيف عنصر الثقافة في مسار اللذّات الحيوانيّة والنفعيّة والسلطويّة، سوف يكون وحده عنصرًا في تدمير الثقافات؛ إذ من الواضح بداهة أنّ الانحطاط ووقوع الثقافة في مسار الانفلات الحيواني، لن يبقي للشخصيّة الإنسانيّة من هويّة، فضلاً عن أنْ تكون لها ثقافةٌ أصلاً.

السبب الرئيس لانحطاط حضارة وثقافة الغرب (الفساد الأخلاقي)

سوف نذكر في هذا البحث بعض الكلمات عن روبرت ج. رينجر، الذي يمثّل كتابه دقًا لناقوس الخطر في تعبيره عن صرخات إنسانيّة الإنسان في المجتمعات الغربيّة الغارقة في مستنقع الحياة الصناعيّة والانغماس في غفلة اللذّات المحدودة والسطحيّة الخادعة. هذه الكلمات تتحدث عن سقوط وانهيار الحضارة والثقافات الإنسانيّة الأصيلة:

«ما هي الأسباب التي أدّت إلى هذا الحجم من تغيير ظروف الحياة في العالم الغربي؟ ولماذا فقدنا جميع تلك الصفات والخصائص المحمودة؟ يبدو لي أنّه يجب العثور على جواب هذه الأسئلة قبل كلّ شيءٍ في الشرائط الحاذقة لـ (رعاية أصول الإلجاء التدريجي)، إنّ رعاية أصول الإلجاء التدريجي ـ في الحقيقة والواقع ـ عبارةٌ عن فنٍّ مؤثّر، ولا سيّما حيث يكون الإنسان راسفًا بأغلال التبعيات. ويجدر بنا التدقيق في هذا المطلب قليلاً: لقد أثبتت التجارب أنّ الإنسان لا يستجيب للمتغيّرات الفجائية سريعًا، بل يتخذ موقفًا دفاعيًا في مواجهة هذه المتغيرات ويقاومها بشدّة. ومن ناحيةٍ أخرى أثبتت التجارب أيضًا أنّ هذا الإنسان ذاته لا يستطيع الصمود أمام المتغيّرات التدريجية، ولم تخفَ هذه الحقيقة عن أعين أعداء الحريات الفردية. فقد أدركوا جيدًا أنّ عليهم التريّث والتأني والعمل بصبرٍ وهدوء. وقد استلهموا العبرَ من الأحداث التاريخيّة في العلم بنحوٍ جيّد، وأدركوا أنّهم لا يستطيعون تغيير العالم خلال بضعة أيام رأسًا على عقب، ولكنّهم إنْ واصلوا التقدّم بهدوءٍ ومثابرةٍ نحو أهدافهم، بحيث لا يتمكن الناس الذين يعيشون على وجه الأرض من الانتباه إلى زحفهم البطيء

دون عناء، عندها سوف يكون بمقدورهم دسّ جميع أفكارهم السامّة والهدّامة كما يحلو لهم. ونتيجة لذلك سوف يخضع الناس شيئًا فشيئًا لأصل (المتغيّرات التدريجية)، ويعدّون ذلك قدَرًا مكتوبًا عليهم.

من الناحية المعنوية هناك جيلٌ يعدّ نوعًا من الحياة عبودية، وهناك جيلٌ آخر يرزح تحت وطأة تأثير أسلوب (الإلجاء التدريجي)، فيعدّ تلك الحياة تحررًا وانعتاقًا؛ لأنّه لا يعرف حياةً أخرى غيرها. وعلى هذا الأساس يجب علينا الإذعان بأنّ انحطاط الحضارة الغربيّة في حدّ ذاته خير دليلٍ على تأثير سياسة الإلجاء التدريجي.

لقد اعتاد الناس على عالمهم المأزوم، وقبلوا بذلك الانهيار والهرج والمرج الاقتصادي الذي أحاط بهم، وهذا دليلٌ واضحٌ وبارزٌ على الانحطاط. [إنّهم] لا ينظرون ولا يشعرون، ومن ثَمّ تبقى أعينهم شابحةً نحو المستقبل؛ بمعنى أنّهم يعيشون على الأماني، ويقولون في أنفسهم: متى سوف يحدث هذا الانحطاط! وإنْ كان قلّ ما يوجد هناك من يعتقد بإمكان حدوث هذا الانحطاط؛ وذلك لأنّ أنواع الانحطاط تستمدّ قوّتها بشكلٍ طبيعيّ من اللحظات والحركات الآنية، وتواصل تقدّمها.

يمكن بيان أفول الغرب وزواله من خلال مؤشّرٍ شديد التأرجح والتقلّب. إنّ آثار الانحطاط في الولايات المتّحدة الأمريكيّة في العقود الخمسة الأخيرة (ما بين عام ١٩١٣ م وعام ١٩٦٣ م)، تبدو للعيان بشكلٍ أكبر ممّا كان يبدو قبل مئة وسبعة وثلاثين سنة، وكذلك فإنّ هذه الآثار في العقدين الأخيرين كانت أكثر منها وضوحًا بالقياس إلى العقود الخمسة الماضية. ومع ذلك لا يوجد هناك مستمسكٌ يمكن القول على أساسه: إنّ سرعة مسار الانحطاط قد تصاعدت في كلّ عام، أو إنّ احتمال سقوط هذه الحضارة قد تضاعف.

بيد أنّ الثابت والأكيد هو أنّ الواقع الراهن لم يعد قادرًا على المضيّ قدمًا مثل النعامة. كان الإنسان يواجه الصعوبات طوال التاريخ بشكلٍ متواصل، بيد أنّ

المشاكل والصعوبات التي نعاني منها حاليًا قد أضحت أكثر بكثيرٍ من الصعوبات التي كان يعاني منها أسلافنا في العصور الماضية.

يمكن لكلّ شخصٍ أمضى في الحدّ الأدنى ثلاثين سنةً أنْ يدرك هذه الحقيقة بوضوح، شريطة أنْ يكون خلال هذه المدّة قد نظر إلى الأوضاع والأحوال الراهنة بدقةٍ وبصيرةٍ كاملة. ومع ذلك كلّه يجب القول على سبيل الكناية: إنّ أغلب الناس لا يريدون حتى التفكير بالخطر الذي هم مقبلون عليه. وإنّ منطقهم مثيرٌ للعجب تمامًا. فهم يعتقدون بأنّ الشخص إذا لم يفكّر بهذه الأخطار والأزمات المحيطة به، ويرفع شعار: (أيًّا ما سيحدث، فليحدث)، فسوف يكون كلّ شيءٍ بالنسبة إليه طبيعيًا وعاديًا، ولن يُداهمه أيّ قلقٍ على الإطلاق»[١].

وقد بيّن رينجز ظهور الحقوق العالميّة للإنسان أثناء السقوط الأخلاقي لحضارة الغرب، على النحو الآتي:

«عند السقوط الأخلاقي لحضارة الغرب بالتحديد، ظهرت الدعوة إلى (حقوق الإنسان) بوصفها قدس الأقداس، أو لنقل بعبارة أفضل: (قانون الأغلبيّة). وبعبارةٍ أخرى: (الحقّ)، وأدّى ذلك بالتدريج إلى ظهور تلاحمٍ جماهيريّ قويّ جدًا. أيًّا كانت تسمية هذا التلاحم ـ سواء أكان اسمه الجمهورية أم الجماهير الشعبية، أم المجتمع ـ فهو منفصلٌ عن الواقع! ففي الحكومة الديمقراطيّة، يعمل مفهوم حقوق الإنسان على ضمان توفير الحماية للحدود والمياه والأرض، وهذا الأمر يُعدّ خير ذريعة لاستقطاب الناس. بيد أنّ النقطة الأساسية الموجودة هنا هي أنّ كثيراً من الناس يأخذون أكثر مفهوم سلبي في هذه (الحقوق) بنظر الاعتبار، وهو الاعتداء والتجاوز الذي تقوم به مجموعةٌ من الناس في حقّ مجموعةٍ أخرى، تحت مسمّى (حقّ الأكثريّة). بمعنى أنّ (الحقّ مع القوّة). ومن الواضحٍ أنّ هذا المفهوم لا ينسجم مع العدل والأخلاق»[٢].

[١]. رينجر، روبرت ج.، فروپاشي تمدن غرب، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد تقي پور، ص ٢٦ ـ ٢٨.

[٢]. م.ن، ص ٣٢.

وقال روبرت رينجر تحت عنوان **(هل فات الأوان جدًّا؟)**:

«كثيراً ما يتم طرح هذا السؤال علي: هل بقي هناك متّسعٌ من الوقت لإنقاذ الحضارة الغربية؟ أم لم يعد هناك وقتٌ لذلك؟ .. أرى أنّ هذا السؤال ليس كاملاً. لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الانقلاب الأخلاقي قد بلغ خطّ النهاية؛ وذلك لأنّ هذا الجانب من القرارات الاجتماعيّة التي تقدّس قوّة الفرد والاستبداد الفردي في المجتمع المعتقد بالرأي القائل: (إنّ أهواء ورغبات الإنسان حقٌّ ثابت)! والمجتمع (على هواه)، قد بلغ أقصى درجات تكامله. وعليه فإنّ السؤال الكامل والصحيح، هو: هل يمكن لنا استعادة القيَم الأخلاقيّة لحضارتنا ثانية، ونعود مرّة أخرى إلى النقطة التي شكّلت في يوم ما حجر الزاوية لحضارة الغرب؟

إذا كان بمقدورنا ذلك، إذن لن يكون هناك ما يدعو إلى القلق والاعتقاد بأنّ الوقت قد فات، وليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأنّنا لن نستطيع إعادة تجربة الحياة السليمة بالنسبة إلى الشعوب الغربيّة ثانية. أرى أنّ الطريق الوحيد الذي يمكن لنا عقد الآمال عليه، هو أنْ نعمل ـ من خلال التمسّك به ـ على اكشاف النقاط الصحيحة والأخلاقيّة في حضارة الغرب ثانية. ومن هنا علينا أنْ نمتلك الشجاعة وأنْ نتحلى بالعقل، وأنْ نتعرّف برؤيةٍ صحيحةٍ وكاملةٍ على أسباب انهيارها، ثم نقوم بعد ذلك بوضع الحلول والعلاجات»[١].

إنّ النقطة الوحيدة التي يتعيّن على رينجر مراعاتها، هي: في العبارات أعلاه لو عمد رينجر إلى استبدال مصطلح (إصلاح الحضارة الغربية) بـ (إصلاح الحضارة الإنسانية)، وقام بالبحث عن سبيل لإنقاذ حضارة الإنسان، فسوف يكون قد عمل على إنقاذ الغرب والشرق معًا من السقوط الأخلاقي؛ وذلك لأنّ إلغاء الإنسان والتركيز على الغرب، لا يمكنه تحقيق شيءٍ بعد هذه العوامل كلّها التي تربط بين هذين القطبين الكبيرين في العالم. ألا يعدّ التركيز على حالة الحضارة الغربيّة ناشئًا من نوع من التوجهات العنصريّة؟

إنّ هذه هي الظاهرة المدمّرة للنفوس الإنسانية، التي تصل في التحليل إلى

[١]. م.ن، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

الأنانية الحاطمة، والتي تمثّل جذرًا لجميع أنواع المآسي في عصرنا، ولا سيّما في العالم الغربي.

لنرى الآن كيف يعمل المنظّر والمفكّر المعروف إريك فروم على بيان نتيجة السقوط الثقافي ولا سيّما في العلوم الإنسانية:

ـ إنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يقتل أبناء جلدته بايولوجيًا ومن دون سبب.

ـ إنّ علم النفس الحديث ميّت الروح إلى حدٍّ كبير، إذ لا ينظر إلى الإنسان الحيّ بشكلٍ كامل، ويعمل على تقطيعه بسهولة. ويتمّ النظر هنا إلى الإنسان على شكل مجموعةٍ تشتمل على صفاتٍ متعيّنةٍ بوساطة الآلة. في هذه الرؤية يكون الإنسان الحيّ قد زال بالكامل.

ـ يمكن تعريف الإنسان في المجتمع الراهن على النحو الآتي: إنّه عبارةٌ عن أداةٍ لا توجد لها ماكنة حتى الآن. بيد أنّ الإنسان الكامل هنا يتمّ عزله جانبًا، ولا ينظر الإنسان إلى نفسه بوصفه إنسانًا كاملاً، بل يرى نفسه بوصفه سلعةً فعّالةً (بضاعة مستقلة) من دون سبب، إنّه وحيدٌ وبائس؛ ولذلك فإنّه يسعى من أجل الخروج من هذا البؤس، إنّه يبحث عن السرور في الفوضى.

ـ إنّ الإنسان في المجتمع الراهن قد تحوّل إلى صفرٍ أو قطعةٍ من ماكنة، ولا يمكن له أنْ يكون شيئًا آخر غير هذا. ما دام المجتمع الحالي ينظر إلى الربح والإنتاج ـ وليس الإنسان ـ بوصفهما هدفًا عاليًا ونتيجةً لجميع جهوده، فإنيّ أرى أنّ المنظومة الاجتماعيّة القائمة تحمل في صلبها بذرة التلاشي؛ وذلك لأنّها تعمل على إنتاج الرغبة نحو التلاشي، وكلّما كانت الرغبة نحو التلاشي أكبر، قلّما يحصل الإنسان على السعادة، وكلّما كان الناس أكثر كسلاً، فإنّهم بذات النسبة قلّما يتعاملون مع الحياة بإيجابيّة[1].

---

[١]. (Bild der wissenschaft)، العدد: ١٠، سنة ١٩٧٦ م. لقد تمت ترجمة مسائل هذا الفصل إلى اللغة الفارسية بقلم: شهرام تقي زاده انصاري.

عوامل استقرار وبقاء الثقافات طوال التاريخ

لا شك في أنّ بعض الثقافات أو العناصر الثقافيّة أكثر ثباتًا واستمرارًا من بعضها الآخر. هناك كثيرٌ من النظريّات التي تمّ بيانها في إطار البحث عن جذور وتفسير السرّ في هذا الثبات والاستمرار، وإنّ التحقيق بشأنها مفيدٌ للغاية في حلّ هذه المسألة. فأولًا علينا أنْ نعلم أنّه لمن الخطأ الفاحش أنْ نظنّ أنّ هناك ثقافات أطول عمرًا وأكثر ثباتًا، وأنّ السبب في ذلك يعود إلى أنّ عناصر تلك الثقافة عبارةٌ عن الحقائق الذاتيّة للناس بشكلٍ عام، في حين يجب عدّهما من العناصر الذاتية للإنسان (كما هو).

إنّ الذي تستوجبه الأصول والقواعد في تحقيق هذه المسألة، هي أنّ المفكّرين وأنصار تلك الثقافات قد قاموا بأمورٍ جادّةٍ من أجل العثور على الأسباب الطبيعية الناشئة عن البيئة الجغرافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والتاريخيّة لتلك الثقافات، وأنْ تعمل بهذه الطريقة ومن خلال التقييم الواقعي لتلك الثقافات على اتخاذ خطواتٍ مؤثّرةٍ في تصفية وتقدّم الأهداف الإنسانيّة من أجل العثور على الثقافات الحيويّة والرائدة.

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ ثقافة الاسترقاق التي كانت شائعةً في العصور القديمة، وحظيت بتأييد حتى بعض الفلاسفة الكبار من أمثال أرسطو للأسف الشديد، على الرغم من أنّها قد أحاطت بجميع الشؤون البشريّة بخصائص نظام العبودية، فإنّه كان يتمّ تبرير تعميم هذه الظاهرة بوصفها ثقافةً خاطئةً تمامًا في كثيرٍ من الأمم والشعوب القديمة، في حين أنّ هذه الثقافة كانت تقضي على أحد أهم العناصر الذاتيّة للناس الذي هو الحرية المعقولة (الحريّة المسؤولة) من خلال عنصريّةٍ مقيتة، وكانت تعمل على تشويش الأفكار التكامليّة للبشر في تناقضٍ صريحٍ وغير قابلٍ للحلّ.وأما الإسلام فقد عمل على تعريف ظاهرة الرق بوصفها مفهومًا عارضًا ليس له أيّ صلةٍ بذات الإنسان (كما هو)، وعمل على إزالة وإلغاء تلك الثقافة التي تمّ تقديمها إلى البشريّة.

وعلى هذا الأساس لا يمكن عدُّ مجرّد الاستمرار والنفوذ العميق لظاهرةٍ ما

في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة للناس دليلاً على واقعية تلك الظاهرة في الذات الإنسانيّة؛ وعلى هذا الأساس يجب لفهم حقيقة الثقافة وفائدتها وثباتها غضّ الطرف عن مجرد طول الفترات الزمنيّة التي استغرقتها تلك الثقافة، والحصول على العامل أو العوامل الأصليّة لتلك الثقافة.

أسباب ثبات واستمرار بعض الثقافات :

السبب الأوّل: العلاقة الإيجابيّة لتلك الثقافة أو بعض أجزائها مع الضرورات أو الكماليات المستمرّة لحياة الناس في المجتمع. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ الثقافة الخاصّة بشأن الكائنات الحيّة التي نراها في أصقاع شبه القارّة الهندية، حيث تستند إلى الضرورات البيئيّة، أو إلى جملةٍ من الأصول الاعتقاديّة حول الكائنات الحيّة التي لا تحظى بالأهميّة لدى الأمم والشعوب الأخرى. وكذلك من قبيل الآداب والتقاليد الخاصّة بمناسبة النوروز لدى الشعوب الإيرانيّة المستندة إلى الوضع الإقليمي لإيران، والتي اتبعت طوال القرون والعصور.

السبب الثاني: هو الزمان؛ بمعنى أنّ عناصر ثقافة شعبٍ ما قد عملت على تثبيت تلك العناصر بناءً على تعاقب الزمن الطويل، وكلّما مضى على تلك العناصر مدّةٌ أطول شكّل ذلك إضافةً إلى مرغوبيتها. ولا يمكن تفسير هذا السبب إلّا من جهة أنّ تعاقب الفترات الزمنيّة الطويلة على عددٍ من العناصر الثقافيّة وغير المتزلزلة لها من حيث الهوية والقيَم في قبال التحوّلات، يعدّ دليلاً على استحكامها وقابليتها للثبات، ولكننا نعلم أنّ هذا الموضوع لا يمكن أنْ يثبت صحّة الأمور الثقافيّة واستحكامها.

يمكن لكم مشاهدة ظاهرة الأنا وحبّ الذات طوال التاريخ البشري بأجمعه، بنحو لو أردنا إثبات الموارد المخالفة لهذه الظاهرة، فإنّنا لن نجد غير الموارد القليلة جدًا من الموارد التي تمكن فيها الناس من صيانة أنفسهم وذواتهم، والعمل على تنظيمها بالمنطق الواقعي، وتوظيفها في المسار الصحيح؛ إذ كما سبق أنْ أشرنا فإنّ الأكثريّة الساحقة من الناس تخطئ في تقييم (النفس)،

و(معرفة الذات)، وبدلاً من امتلاك الذات بشكلٍ قانوني (صيانة الذات الطبيعيّة أو التكامليّة)، يصابون بأنانياتٍ وبائيّةٍ ومرَضيّة. نتوصّل من أمثال هذه الموارد إلى نتيجةٍ مفادها أنّ ثبات ظاهرةٍ ما واستمرارها في الشؤون الحياتيّة للإنسان لا يمكن أنْ تشكّل دليلاً على كونها حقيقة، على الرغم من أنّ كلّ شيءٍ يكون أكثر نفعًا للناس، يكون ذلك دليلاً على أصالته، ويكون أكثر ثباتًا من حيث تعاقب الزمن.

السبب الثالث: لقد اكتسب تبلور الثقافة والآداب والتقاليد والعقائد والسنن دورًا أساسيًا في إيجاد نوعٍ من الهوية الخاصّة للناس في المجتمع، وأدّى ذلك إلى تكوّن الأفراد والفئات وتمركزهم في ذلك المجتمع. وفي هذه الحالة يعمل المجتمع المذكور من خلال تلك العناصر الثقافيّة على إيجاد هويةٍ لنفسها، وتدافع عن تلك الهويّة كما لو أنّها تدافع عن وجودها وكينونتها. وبطبيعة الحال بتصرّم القرون والعصور، تزداد العلاقات بين المجتمعات والثقافات، وإنّ هذه العلاقات تستوجب شيوع الدراسات والتحقيقات حول ذات تلك الثقافات وأسبابها، ومن هذا الطريق تعمل فيها أنواع الإلغاء والاختيارات والتعديلات المفيدة والضروريّة أيضًا.

السبب الرابع: إنّ تطابق الثقافات مع الحقائق والواقعيّات قابلٌ للإثبات. وإنّ هذا التطابق كلّما كان أكبر وأوسع، سوف يساعد على ثبات واستمرار عناصر ثقافةٍ ما بشكل أكبر.

إنّ هذه الأسباب ـ إذا ما استثنينا السبب الثاني ـ لم تسند دوام الثقافات واستمرارها إلى تصرّم الزمن، وإنّما السبب الثاني وحده هو الذي عرّف بتعاقب الزمان بوصفه دليلاً على أصالة وثبات عناصر ثقافةٍ ما. لو كان بقاء العناصر الثقافية مستندًا للسبب الأول، يجب التدقيق في أسباب وكيفية الضرورة التي جعلت تلك الأمور موردًا للاعتقاد لدى قوم ما. إذا كانت أسباب وكيفية ضرورة تلك الأمور مستندةً إلى الأصول والقوانين النفسية لذلك الشعب، فمن الثابت أنّ تصرّم الزمن لا يمكن له أنْ يبليها ويستهلكها، وإنْ كانت مستندةً إلى الآراء والعقائد الشخصيّة للشخصيّات الكبيرة والمؤثّرة بين الشعب، فإنّ بقاءها أو زوالها سوف يكون تابعًا



لأمرين، وهما:

أ ـ كمية وكيفية نفوذ تلك الشخصيات وتأثيرها في نفوس أفراد ذلك الشعب.

ب ـ كمية وكيفية الدعامة المنطقية التي أدّت إلى دوام واستمرار تلك الثقافة.

لو كان سبب داوم تلك الأمور هو تبلورها الثقافي، إلى الحدّ الذي تصبح معه منظومةً أصيلةً، وتكتسب عنوان المدبّر الأصيل لقومية ووطنيّة هؤلاء الناس، ففي هذه الحالة سوف تمدّ الثقافة المذكورة جذورها في الأعماق النفسيّة للناس، ويمكن لها أنْ تكون عاملاً قويًا جدًا لإيجاد الوحدة بين الناس؛ ولهذا السبب مهما كان تصرّم الزمن طويلاً، قلّما يكون له تأثيرٌ في زوال هذه الثقافة وفنائها، إذ إنّها كما تقدّم تحظى بدعامةٍ منطقية.

ورد في الحقوق القديمة في مصر ـ التي تمّ تدوينها قبل ما يقرب من ثلاثة آلاف سنة ـ أنّ المتهم يجب سؤاله في مستهل المحاكمة: هل سيكون وجدانه راضيًا عن الإجابات التي يقدّمها عن أسئلة القاضي أم لا؟ نلاحظ أنّ هذا السؤال عن التوافق والتطابق بين وجدان المتهم ولسانه، الذي كان شائعًا في ثقافة المحاكمات في مصر آنذاك، حيث يستند إلى حقائق المحاكمات، يمكن له حتى اليوم أنْ يُعدّ حقيقةً جديّة.

انتقال أنواع الثقافات والتأثّر الثقافي وأسبابه

لقد شاع اليوم مصطلح (التأثر الثقافي) على الألسنة وفي الكتابات كثيرًا، ولمّا كانت الظواهر والنشاطات المخالفة للدين والأخلاق الإنسانية العالية تسري في هذا العصر تحت عنوان (الثقافة)، وتنتقل إلى المجتمعات الدينيّة والأخلاقية[١]، نجد هناك نوعًا من الخوف والفزع قد داهم نفوس الشرفاء وأصحاب المناقب.

سوف نبحث فيما يأتي بعض المطالب في التأثّر بالثقافة وأسباب هذا التأثر:

المطلب الأول: هل التأثّر الثقافي أمرٌ خاطئٌ بنحوٍ مطلق، أو هو صحيح بنحوٍ

[١]. إنّ المراد من المجتمعات الأخلاقيّة والدينيّة هنا ليس المجتمعات التي يحكم فيها الدين والأخلاق جميع الناس من الجهات كافة، وإنّما المراد هو أنّ نوعية الناس في تلك المجتمعات لم تتخذ موقفًا مناوئًا للدين والأخلاق.

مطلق؟ ما هو المراد من المفهوم والعناصر الثقافيّة التي يتمّ التأثر بها واكتسابها.

من الواضح بداهة أنّ الصورة الأولى من هذه المسألة هي الصحيحة، وأمّا الصورة الأولى والثانية فهما خاطئتان. بمعنى أنّه يجب قبل كلّ شيءٍ بيان ما هو المراد من الثقافة التي يتمّ التأثّر بها وقبولها؟ إذا كان مرادنا منها هو الكيفية أو الأسلوب الضروري أو المناسب لتلك الطائفة من الناشاطات في الحياة المادية والمعنوية للأفراد التي تستند إلى طريقة التعقّل السليم، والمشاعر العليا، والسامية لها في الحياة المعقولة، فلا شك في أنّ هذا النوع من الثقافة في ضوء الاستعداد البشري إلى الكمال مطلوبٌ للمجتمعات قاطبة في جميع العصور والأمصار، بل نشاهد ترحيبًا واسعًا من قبل الناس بهذه الثقافة طوال التاريخ بوضوح.

إنّ المصداق الأبرز لهذه القاعدة النهضة العظمى والمذهلة التي قادها المسلمون في القرن الثالث والرابع والخامس للهجرة؛ إذ قاموا باتخاذ خطواتٍ جبّارةٍ في إطار مَوران ذاتي من أجل بناء الحضارة والثقافة، وتقبّل جزءٍ من ضرورات وحسنات الحضارات والثقافات الأخرى لسائر الأمم والشعوب. وقاموا من خلال جهودهم المضنية والكبيرة باجتياز سواحل بحر الخزر وصولاً إلى شواطئ البحر الأطلنطي، وأنقذوا الثقافة التكامليّة الأصيلة والعلوم في مجتمعهم من خطر الركود والسقوط. ومن المسلّم به أنّ هؤلاء الفرسان في ميدان الثقافة والحضارة قد عمدوا في هذا المسار الذي سلكوه إلى نبذ كلّ ظاهرةٍ مرذولةٍ ومنافيةٍ لأصول الأخلاق الإنسانية ومناهضة للدين الإلهي باسم الثقافة، ولم يأخذوا من تلك الحضارات والثقافات سوى الحقائق العلميّة والثقافيّة النافعة لصالح الأمور الماديّة والمعنوية في الحياة المعقولة للإنسان.

المطلب الثاني: إنّ المراد من التأثّر بالثقافة الحيويّة والرائدة (التكامليّة)، ممّا يُعدّ ضروريًا ولازمًا، ليس هو القبول بالثقافة المستوردة من الشعوب والأمم الأخرى من دون تحقيقٍ وتمحيص، وإنّما استندوا في ذلك إلى مجرّد المحاكاة والتقليد البحت فقط.

مـر مـرا تقليدشـــان بـر بـاد داد   كه دو صد لعنت بر آن تقليد باد[١]

لا يختلف الأمر في قبح التقليد مع إمكان التحقيق، بين حُسن مورد التقليد وقبحه؛ وذلك لأنّ المقلِّد يكون غريبًا عن مورد التقليد في كلتا الحالتين. غاية ما هنالك أنّ مورد التقليد إذا كان حقيقةً صالحة، فإنّ هذا التقليد سيترك أثره الطبيعي حتى وإنْ لم يكن المقلّد عالماً به. والخلاصة هي أنّ هذا المعنى قد تمّ بيانه في ثقافتنا الأدبيّة بمنتهى الوضوح؛ إذ يقول الشاعر:

خـــداخـــوان تا خـداداان فـرق دارد   كه حيوان تا به إنسان فرق دارد
[بدين سان از خداخوان تا خدا ياب   ز دانش تا به عرفان فرق دارد]
مـه تابان، خور تابان يكـي نيسـت   كه تـابـان تا به تابان فرق دارد
محـــقق را مقلـد كي تـوان گفـت   كه دانـا تا به نادان فرق دارد[٢]

لو تمّ في مجتمعاتنا رعاية أصل عدم جواز التقليد في الموضوعات والمسائل التي يمكن التحقيق فيها على نحوٍ جادّ، لما شهدنا كلّ هذا الاضطراب والتغيير في النظريّات والآراء العلميّة في العلوم الإنسانيّة، وفي المعارف الفلسفيّة، وسائر العناصر الثقافيّة لدى عموم الناس.

بيان: في المراحل الأخيرة بدأت بعض الفرضيّات والنظريّات التي تلبس رداءً علميًا في مسائل العلوم الإنسانيّة تتسلل من المجتمعات الغربيّة وتدخل إلى

[١]. جلال الدين محمد المولوي، المثنوي المعنوي، ومعنى البيت: (ما أهلك الخلق سوى التقليد .. ألاّ فألف لعنةٍ على هذا التقليد)! (المعرّب).

[٢]. الأبيات من قصيدة للشاعر الفارسي الفروغي البسطامي، باستثناء البيت الثاني ـ الذي وضعناه بين معقوفتين ـ فهو من نظم العلاّمة محمد تقي الجعفري. ومعنى الأبيات كالآتي: هناك فرق بين من يدّعي معرفة الله وبين من يعرف الله .. والفرق بينهما كالفرق بين الحيوان والإنسان [وبذلك يكون هناك فرق بين من يعرف الله وبين من يصل إلى الله ـ والفرق بينهما كالفرق بين العلم والعرفان]

وليس القمر المنير كالشمس المنيرة   فهنـاك فرق في الدرجات بين النيّرات
وكيف يمكن تسميـة المحقق مقلّـدًا   فهنـــاك فــرق بين العـــالم والجاهل

المجتمعات الإسلاميّة؛ حيث يتلقّف الناس تلك النظريات في هذه المجتمعات بوصفها مسائل علميّةً تكشف النقاب عن الحقائق، بنحو التقليد الأعمى ومن دون تحقيق! والحال، لو قال لهم شخص: إنّ هذه المسائل تفتقر إلى العمق العلمي، وما هي إلّا فرضيّات وحدسيّات تقوم على أساس الذوقيّات والأمزجة أو الأسباب الأخرى، وقد عُدّت من المسائل العلميّة دون تمحيص؛ فإنّهم سوف يسفّهون كلامه، ويقولون له: (أنت شخصٌ رجعيّ تنصب العداء للعلم، وقد مضى ذلك الزمن الذي كان فيه أمثالك يخدّرون الناس بالأوهام والتعميمات الذهنية، وأمّا اليوم فإنّنا نتعامل مع العلم، وإنّ العلم هو الذي سيضمن لنا التقدّم والتطوّر!).

إنّ هؤلاء الساذجين بل والمغرضين أحيانًا، يعملون من دون تحقيق ودراسةٍ عميقة، ومن خلال استغلالهم للأصول العامة التي لا يمكن لأيّ إنسان أنْ ينكرها، من قبيل قولهم: (إنّ هذه المسائل علميّة، ولا يجوز الاعتراض علىٰ المسائل العلميّة)، يعملون من خلال ذلك على إكراه الناس والمجتمع على القول بتلك المسائل عن تقليدٍ أعمى، ولمّا كان تقليدهم لتلك المسائل على نحو عشوائي واعتباطي، فإنّهم يبقون على تمسّكهم بها حتى بعد إثبات بطلانها في البلدان الغربية نفسها وإقرار العلماء الغربيين بأنّها كانت أخطاءً فاحشة، وبذلك يكون شأن هؤلاء المقلّدين المنبهرين بالغرب ـ بل المغرضين منهم أحيانًا ـ كالذي يرفع المظلّة إذا أمطرت في الغرب، ويظلّ متمسّكًا برفع مظلته فوق رأسه حتى بعد انقشاع الغيوم، وانقطاع المطر في الغرب.

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّه في الماضي القريب:

١ ـ عندما شاعت نظريّة أصالة الغريزة الجنسيّة وعلوّها على جميع الغرائز في الغرب، بدأت طائفة من مشرق الأرض تقلّد الغرب في تبني هذه النظرية، وأخذوا يعملون على نشرها والترويج لها بوصفها مسألةً علمية. ولم تمضِ مدّةٌ طويلةٌ حتى قام بعض العلماء والمنظّرين في علم النفس ـ من أمثال إدلر ويونغ ـ بإسقاط هذه النظرية عن عرش الاعتبار العلمي. بل إنّ المحقّق والعالم المحترم



فضيلة الدكتور ميرسباسي ـ وهو من العلماء القريبين من سيغموند فرويد ـ قد أخبرني أنّهم كانوا يقولون: (إنّ نظريّة سيغموند فرويد أقرب إلى السرديّة المشهديّة منها إلى النظريّة العلميّة). وبعد ذلك قام بعض المنظّرين في العلوم النفسيّة إلى بيان نظريّة (أصالة صيانة الذات)، و(دفع النقص والضعف عن الشخصيّة والدفاع عنها)، والتعريف عنها بوصفها من أكثر الغرائز تجذّرًا ونشاطًا، وأوردوا انتقادات جادّةً على نظرية فرويد. ومع ذلك لا يزال هناك في بعض مراكزنا العلميّة من يعدّ هذه النظريّة (المرفوضة) بوصفها مسألةً علميةً! إنّ السبب في هذا الانحراف الفكري يعود إلى التبنّي التقليدي للثقافة العلميّة الذي يقتل في نفس الإنسان روح التطلّع إلى البحث عن الحقيقة.

٢ ـ يعلم الجميع أنّ نظريّة النشوء والارتقاء لدى الحيوانات من المراحل الدنيا إلى المراحل العليا، وما يُعرف بـ (الداروينية) قد شاعت في القرن التاسع عشر للميلاد على يد لامارك وتشارلز دارون وأضرابهما بوصفها نظريّةً علمية، وإنّ التقييم الذي كان يصدر عن بعضهم بشأن كلماتهم هو أنّها لا تتجاوز في قيمتها قيمة النظريّة الجديدة فحسب. ومع ذلك فقد انتشرت هذه الفرضية في الفضاء العلمي والثقافي لمجتمعنا بوصفها مسألةً علميّةً قطعيّة، ولكن مع مرور الزمن واتّساع نطاق التحقيقات اتضح أنّ هذه النظريّة ـ كسائر الفرضيات الأخرى ـ لم تبلغ مرحلة الإثبات العلمي، وكلما تقدّم الزمن تضاعف الغموض والإبهام حولها.

وفيما يلي ندقّق في العبارات الآتية المأثورة عن بيير روسو، وهو من مشاهير المحقّقين في تاريخ العلم؛ إذ يقول تحت عنوان (ظهور الصناعة وظهور الإنسان): «قد لا تكون هناك فائدةٌ في تكرار هذا الموضوع، وهو أنّ هذه الحادثة العظيمة التي شهدتها الكرة الأرضيّة أمرٌ قطعيّ ولا غبار عليه، ولكنّها مع ذلك تبقى مستورةً خلف جدارٍ صلبٍ من الأسرار، وربما لن نصل إلى معرفة حقيقة ذلك إلى الأبد. وكلّ ما نعرفه هو أنّ أكثر علماء الآثار يرجعون تاريخ البشرية في الحدّ الأدنى إلى ما قبل مليون سنة، بمعنى أنّهم يرجعون تاريخ سلفنا الأول إلى

العصر الرابع من معرفة الأرض.

إنّ أحدث الاكتشافات في علم الآثار البشرية، بدلًا من أنْ تعمل على إيضاح تاريخ هذا الموضوع، تؤكّد لنا أنّ مبادئ الإنسان شديدة التعقيد والغموض، وما يزال هذا الغموض يزداد تعقيدًا مع تقدّم الزمن. إنّ الاكتشافات الجديدة بدلًا من العمل على تصوير تقدّم بسيطٍ وفي جهةٍ سابقة، تعمل على توضيح فروعٍ متعدّدةٍ ومتباعدةٍ ظهرت إلى الوجود قبل مدةٍ قريبةٍ أو بعيدةٍ، وواصلت حياتها ثم بادت، وتبقى منها سلالةٌ واحدةٌ أدّت في بدايةٍ الأمر إلى ظهور الهومو سابنز أو (الإنسان العاقل)، ثم تطوّر ليصبح ما عليه الإنسان المعاصر. لقد سبق لعلماء الآثار والأنثروبولوجيون أنْ قالوا بأنّ الإنسان المعاصر ينحدر من شجرة الإنسان القرد أو (إنسان جاوة)، حيث تكامل تدريجيًا ليتحوّل في بداية الأمر إلى إنسان (النياندرتال)، ثم تحوّل بعد ذلك إلى (الإنسان الكرومانيوني). والآن بعد كلّ هذه الاكتشافات الواسعة والكثيرة في أوروبا وآسيا وأفريقيا، قد اتضح أنّ هذه الآثار والمتحجّرات لا تنتمي إلى سلالة واحدة ومحدّدة، بل هي تنتمي في الحدّ الأدنى إلى أربع سلالاتٍ مختلفات، وأنّ أسلافناً ـ أو أسلاف (الإنسان العاقل) الكروماني في الحقيقة والواقع ـ ليس هو إنسان (النياندرتال)، ولا (إنسان هايدلبيرغ)، ولا نحن من أعقاب (إنسان جاوة)، ولا نحن من أعقاب ذلك (الإنسان الصيني)، أو (إنسان بكين). وعليه فإنّ أجدادنا الحقيقيين إنّما هم من سلالة ما قبل (الإنسان العاقل)، حيث لم يتم اكتشاف بقاياه إلى الآن[1].

---

[١]. روسو، بيير، تاريخ صنايع واختراعات، ص ١٩ ـ ٢٠.

المطلب الثالث: إنّ لانتقال الثقافات من مجتمعاتٍ إلى مجتمعاتٍ أخرى أنواعًا كثيرةً ومتنوّعة، ومن بينها:

انتقال الثقافات

١. إنّ انتقال الثقافة المفيدة والبنّاءة، هي الحقائق المرتبطة بالضرورات والقيَم والجماليّات وسائر الأساليب المناسبة في (الحياة المعقولة) للناس. إنّ هذا النوع من العناصر الثقافيّة، من قبيل: العلوم والصناعات والفنون القيَميّة الرائدة في مسار (الحياة المعقولة)، والأخلاقيّات الإنسانيّة السامية، وعناصر وخصائص الدين الإلهي في ضوء الفطرة الطاهرة وغير ذلك، ليست مناسبةً فحسب، بل يتعيّن على الجميع أنْ يبذلوا كلّ ما بوسعهم من أجل نقلها وتصديرها إلى الشعوب والأمم الأخرى، بل إنّ ذلك يُعدّ من وجهة نظر الإسلام تكليفًا دينيًّا على كلّ فردٍ وجماعةٍ تستطيع القيام بذلك.

إنّ النصوص الواردة في المصادر الإسلامية بشأن ضرورة هذا التعاون والتكافل كثيرة، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**﴾[١].

ليس هناك عمل من أعمال الصلاح والتقوى في هذه الدنيا ما هو أفضل من أنْ يقوم الإنسان بإشاعة وتعميم ثقافة الحياة المعقولة، وبذلك يتمّ العمل على إنقاذ الناس من السقوط في مستنقع الجهل والاضطراب والفقر، وأنواع الاحتياجات الأخرى.

ومن بين الروايات الكثيرة جدًا، الحديث المعروف عن رسول الله ﷺ، حيث قال في هذا الشأن: «الخَلْق كلّهم عيال الله، وأحبّهم إليه أنفعهم لهم»[٢]. ولا يخفى أنّه ليس هناك ما هو أنفع للناس وأكثر ضرورة من الثقافات التي تمنحهم الحياة المعقولة.

---

[١]. سورة المائدة: ٢.

[٢]. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٢، ص ١٦٤.

تُجمع تواريخ الحضارات والثقافات كافة ـ سواء تلك التي كتبت في الشرق أم تلك التي كتبت في الغرب ـ على أنّ المجتمعات الإسلامية في القرن الثالث والرابع والخامس للهجرة، حيث خفّت يد الاستبداد والحكومات الطاغوتية عن كاهلهم وحصلوا على شيءٍ من الأمن والحرية إلى حدٍّ ما في تلك المرحلة من التاريخ، تقبّلوا العناصر الثقافيّة المفيدة عند الشعوب والأمم الأخرى في تلك العصور، وإضافوها إلى حضارتهم وثقافتهم، كما اتّخذوا خطواتٍ واسعةً ونافعةً في نقل العناصر المفيدة من ثقافتهم وحضارتهم وما أخذوه من الآخرين وعملوا على تهذيبه وتصفيته، وعلى حدّ قول بعض المنظّرين في حقل تاريخ الثقافات والحضارات: قد أنقذوا العلم والثقافة في العصور الوسطى من خطر السقوط الحتمي.

وفيما يلي ننقل على سبيل المثال بعض المطالب عن المفكّرين الشرقيين والغربيين:

«لقد تمكّن العرب [المسلمون] من الاستيلاء على الشام في القرن السابع، ثم انتقلوا إلى مصر، وبذلك فقد ورثوا نفائس الكنوز من العلوم والمعارف اليونانية. إنّ هذا الأمر يحظى بأهميّةٍ بالغةٍ في تاريخ العلم، ولربما لو لم يتمكن المسلمون من الحصول على هذه السلطة والاقتدار، لتعرّض سائر العالم المتحضر لاجتياح القبائل الهمجيّة والمتوحّشة. في مرحلة الإمبراطورية البيزنطية الممتدّة لألف عام، كان سراج العلم والمعرفة خامدًا، وكان ضجيج المتعطشين إلى السلطة قد قضى على جميع المدارس وأصحاب العلم والبحث بالمرّة. خلال هذه الفترة الطويلة من الإمبراطورية البيزنطية لم يقم سوى كالينيكوس برفع قبس العلم والحكمة. كانت أوربا الغربية غارقةً في ظلام الجهل والفوضى، وكانت البشرية تتخبّط في مستنقعٍ كبيرٍ من الركود والهجوع منطويةً على نفسها، سادرةً في سبات عميق. وفي هذه الفترة من السبات المطبق على العالم كان المسلمون وحدهم هم الذين حافظوا على وهج العلم والمعرفة، وحرسوا ثمار العلم والحكمة القديمة من خطر الفناء. لم يكن هؤلاء المسلمون قد حالوا دون اندثار العلم البشري من



خلال ترجمة الكتب العلميّة والفلسفيّة اليونانيّة وغيرها فقط، بل وقاموا كذلك بتقديم الكثير من التحقيقات العلمية، وألفوا الكثير من الأعمال القيّمة، وزادوا من ثراء التراث العلمي أيضًا. وكان من بين الحقول التخصصية التي حظيت باهتمام المسلمين علم الكيمياء، حيث قاموا بإحيائه وتطويره»[١].

وقال فيليب حتّي: «في العصور الوسطى لم تقمْ أمّةٌ بخدمة البشريّة في رقيّها وتقدّمها كما صنع المسلمون»[٢].

وقال جورج سارتن: «ربما كان أهمّ خدمةٍ علميّةٍ وأكثرها خفاءً في الوقت نفسه في العصور الوسطى، عبارة عن إيجاد الفكر التجريبي الذي بدأ بالظهور. إنّ ازدهار هذا الفكر حتى أواخر القرن الثاني عشر [للميلاد] كان مدينًا لجهود المسلمين ... إنّ الدعم والعون الذي قدّمته الحضارة الإسلامية للعلم، لا يمكن بيانه في هذا الكتاب ولو على نحو الاختصار؛ فإنّ هذا الدعم لم يقتصر على خصوص ترجمة النصوص العلميّة من اللغة الإغريقية فقط، بل كان هذا الدعم أكبر من ذلك بكثير. لم يكن العلماء المسلمون مجرّد وسطاء في نقل العلم القديم فقط، بل قاموا ببعض الإبداعات أيضًا ... إنّ بناء حضارةٍ علميةٍ جديدةٍ وعالميّةٍ وراقيةٍ جدًا في عرض مدّةٍ زمنيةٍ لا تزيد على القرنين هو أمرٌ قد يمكن الحديث عنه، ولكن لا يمكن الوفاء بحقه كما ينبغي قطعًا»[٣].

كما اعترفت الكاتبة الألمانية زيجريد هونكه في كتابها: شمس الله تشرق على الغرب (ثقافة الإسلام في أوروبا) بهذه الحقيقة، حيث قالت: «إنّ العرب (المسلمين) عندما أخذوا ما أخذوا عن اليونانيين أخضعوه لأبحاثهم التجريبيّة، وتوسّعوا فيما أخذوا عن اليونانيين، نعم إنّ العرب هم مخترعو العلوم التطبيقية والوسائل التجريبيّة بكلّ ما تدلّ عليه هذه العبارة. والعرب هم المخترعون الحقيقيون للأبحاث التجريبية. إنّ العرب لم ينقذوا الثروة العقليّة اليونانيّة فقط،

---

[١]. عظيموف، إسحاق، دائرة المعارف علم و صنعت، ص ١٢١ ـ ١٢٣.

[٢]. حتي، فيليب، تاريخ العرب.

[٣]. سارتن، جورج، سرگذشت علم، ص ٢٠٢ ـ ٢١٣.

ولولاهم لضاعت وقبرت، بل العرب هم الذين نظّموها فبوّبوها ورتّبوها، ومن ثم قدّموها لأوروبا في ثوبٍ علميّ قشيب. العرب هم مؤسسو الكيمياء التجريبيّة، وكذلك الطبيعة العمليّة، والجبر، والحساب بمعناه الحديث، وحساب المثلثات الكروي، وعلم طبقات الأرض، والاجتماع وغير ذلك من الاختراعات الكثيرة الأخرى في مختلف العلوم والمعرفة، وغالبًا ما سطا عليهم اللصوص ونسبوها إلى أنفسهم. فالعرب هم الذين قدّموا للعالم أغنى وأثمن هدية»[١].

وقد ذهب المحقّق الفرنسي جوستاف لوبون في هذا الشأن إلى الاعتقاد، قائلاً: «لم يظهر في أوروبا، قبل القرن الخامس عشر من الميلاد، عالمٌ لم يقتصر على استنساخ كتب العرب (المسلمين)، وعلى كتب العرب وحدها عوَّل روجر بيكون، وليونارد البيزي، وأرنود الفيلنوفي، وريمون لولي، وسان توما، وألبرت الكبير، والأذفونش العاشر القشتالي ... إلخ، كانوا بأجمعهم إمّا تلاميذًا للعرب (المسلمين)، وإمّا ناقلين لأقوالهم. قال مسيو رينان: (إنّ ألبرت الكبير مدينٌ لابن سينا في كلّ شيء، وإنّ سان توما مدينٌ في جميع فلسفته لابن رشد). وظلّت ترجمات كتب العرب، ولا سيما الكتب العلميّة، مصدرًا وحيدًا، تقريبًا للتدريس في جامعات أوروبا خمسة قرون أو ستة قرون، ويمكننا أنْ نقول: إنّ تأثير العرب في بعض العلوم، كعلم الطب مثلاً، دام إلى أيامنا، فقد شُرحت كتب ابن سينا في مونبليه في أواخر القرن الماضي»[٢].

كما قال برتراند راسل: «كان العرب أميل إلى التجريب من الإغريق، وبخاصّة في الكيمياء، فقد كانوا يأملون أنْ يحيلوا المعادن الرخيصة إلى ذهب، وأنْ يكتشفوا حجر الفلاسفة، وأنْ يركّبوا إكسير الحياة. وكان هذا من أسباب إقبالهم على البحوث الكيميائيّة. وقد حمل العرب تقاليد المدنيّة طوال عصور الظلام،

[١]. هونكه، سيجريد، فرهنگ اسلام در أوروپا، ص ٤١٨ ـ ٤١٩، وانظر أيضًا: شمس الله تشرق في الغرب، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

[٢]. لوبون، جوستاف، تمدن اسلام و عرب، ص ٧٣٥. وانظر أيضاً: غوستاف لوبون، حضارة العرب، ج ١، ص ٥٨٩.



وإليهم مرجع كثيرٍ من الفضل في أنّ بعض المفكّرين من أمثال روجر بيكون قد حصلوا كلّ المعارف العلمية التي تهيّأت للشطر الأخير من العصور الوسطى»[١].

٢. انتقال العناصر المفيدة في الثقافة لغرض الانتفاع الاقتصادي والسياسي وبسط السيطرة وغيرها، بمعنى أنّ غاية وهدف المجتمع الذي يحتوي على عناصر ثقافيّة نافعة، ويسعى إلى تصديرها إلى المجتمعات الأخرى، هو الحصول على المنافع الاقتصاديّة والسياسيّة أو نوع من الهيمنة وبسط السلطة، وليس العمل بالمُثل الإنسانيّة العليا وتعميم الرقيّ وإشاعة الثقافة النافعة. وفي مثل هذه الحالة يتعيّن على الشعوب والأمم التي تستورد الثقافة أنْ تفتح أعينها جيدًا، وأنْ تشحذ عقلها كي لا تنخدع في هذه المعاملة والصفقة التي تروم إبرامها، فلا يكون نصيبها منها سوى حفنةٍ من الظواهر المجتثّة والمستأصلة باسم الثقافة، فتكون بعد مدّةٍ يسيرةٍ من الزمن سببًا في ندمهم وحزنهم على ما جنت أيديهم. وفي ذلك يقول الشاعر الفارسي النظامي الكنجوي:

بگفت: آن جا به صنعت در چه كوشند   بگفت: أنـدُه خرند وجـان فروشند[٢]

٣. انتقال الثقافة بدافع إشاعة وترويج ما يعدّه المجتمع أو القائمون على إدارته طليعة ما يُعرّفون به أنفسهم إلى المجتمعات الأخرى.

إنّ خطر هذا النوع من الدوافع المحتقرة، وإنْ لم يكن محسوسًا في بادئ الأمر، ولكن حيث يحتوي على جذورٍ قبيحةٍ من الأنا، فقد يتفرّع إلى أغصان وأوراق وثمار فجّة وضارّة. وعلاوة على ذلك قد يتعرّض الشعب المستوردِ إلى الإذلال من قبل الشعب المصدّر، ويطالبه يومًا بدفع الثمن، أو يجعل من ثقافته وسيلة لإثبات تفوّقه العرقي على سائر الأعراق الأخرى، ويقول: «أجل، إنّ نسيج عقلنا يختلف عن عقولكم إذ تستفيدون من ثقافتنا، وهذا دليلٌ على أنّنا أكثر تكاملاً منكم، وكما تعلمون فإنّه في ضوء قانون التكامل يمكن لتلك الطبقة أو

[١]. راسل، برتراند، جهان بيني علمي، ص ٢٤. وانظر أيضاً: النظرة العلمية، ص ١٧.

[٢]. المعنى: (قال: ما حرفة القوم هناك؟ .. قلت: يبيعون أرواحهم ويشترون الحزن والندم). (المعرّب).

الجماعة أو النوع المتكامل أنْ يجعل من نفسه غايةً تُقصد، ومن الآخرين وسيلةً تُستثمر!».

٤. نقل عناصر الفساد والإضرار بأجساد وأرواح الناس باسم الثقافة، ويمكن القول إنّ هذا النوع من أكثر النشاطات وقاحةً وصلفًا يمكن لبعض الأشخاص أنْ يسمحوا لأنفسهم بفعله تجاه أبناء جلدتهم؛ وذلك لأنّ (الثقافة المعقولة) من أهمّ أركان الحياة المعقولة، ومن هنا يمكن التعريف بالظواهر المخالفة للثقافة بوصفها من أهم أسباب الموت الروحي للبشر؛ توضيح ذلك:

أ. العمل على إيجاد وعرض وسائل إثارة الشهوات الحيوانيّة، وإشباع الغرائز غير المشروعة لدى الناس، وإنْ كان في ظاهره من أجمل التجلّيات المحسوسة والمستندة إلى الأفكار والجهود العلميّة، ولكنه في الواقع يُعدّ نوعًا من إفساد النفوس الإنسانيّة.

ب. إنّ خلق وإبداع القصص والأساطير والرسوم وسائر التجليات الأخرى التي تبدو في ظاهرها فنيةً من أجل إثبات خواء حياة الأشخاص، يساوي القضاء على أرواح الناس، مهما كانت تحتوي على أعلى درجات الإبداع والإتقان.

ج. إنّ إيجاد ونشر أيّ نوعٍ من أنواع الآثار الفنية التي تؤدّي إلى الحطّ من شخصية الإنسان وإذلالها، مهما كانت تلك الآثار في غاية الاتقان والإبداع، يعدّ نوعًا من القتل المحرّم للنفس.

د. إنّ السعي من أجل الترويج لغياب التفكير بالنسبة إلى المسائل الاجتماعيّة، وعدم الاهتمام بأوجاع الناس وبؤس الفقراء والمساكين، من خلال صور [وأشكال] الثقافة الأدبيّة، يُعدّ حربًا معلنةً على أرواح الناس، مهما بالغوا في إظهار هذه العبثيّة من خلال أفضل التجلّيات الثقافيّة.

هـ. إنّ كلّ نوعٍ من أنواع المساعي والجهود من أجل القضاء على الحريّات المسؤولة لدى الأشخاص، والعمل على سلب كراماتهم وحيثياتهم وحياتهم المعقولة، بأيّ شكلٍ من أشكال النشاط الذي يبدو في ظاهره ثقافيًا، سوف يؤدّي إلى القضاء على أرواح الناس.

و. إنّ كلّ جهدٍ ونشاطٍ يبدو في ظاهره ثقافيًّا من أجل دفع الناس نحو الغفلة عن المبدأ والمعاد والخلود، يساوي السعي والنشاط من أجل قتل الروح الرائدة في نفوس الناس.

ومن هنا ندرك أنّ حياة الإنسان كانت مسرحًا لأفضع أنواع الظلم والحروب والقتل الذريع، وعلى حدّ قول الأديب اللبناني جبران خليل جبران: إنّ قتلة أرواح الناس لا يعيشون في سكرتهم وبطرهم بمنتهى الغفلة وانعدام الإحساس فحسب، بل ولا يتمّ عدّهم من القتلة؛ لسبب بسيط وهو أنّ ضحاياهم من القتلى يتحرّكون ويتنفسون مثل الأحياء؛ ولذلك فإنّهم لا يمتلكون أدلةً قانونيةً تدينهم بجرائم القتل:

العدل في الأرض يُبكي الجنّ لو سمعوا به	ويستضحك الأموات لو نظروا
فالسجن والموت للجانين إنْ صغروا	والمجد والفخر والإثراء إنْ كبروا
فسارق الزهر مذمومٌ ومحتقرٌ	وسارق الحقل يُدعى الباسل الخطرُ
وقاتل الجسم مقتول بفعلته	وقاتل الروح لا تدري به البشرُ[١]

إمكان انتقال أنواع العناصر الثقافيّة من مجتمعٍ إلى المجتمعات الأخرى

١ - إنّ الله سبحانه وتعالى يضع بحكمته البالغة حقائق الوجود تحت اختيار المكافحين في البحث عنها، وبمقتضى رحمته العظمى ـ على ما ورد في المصادر الإسلامية الأصيلة ـ لا يترك عملاً وجهدًا هادفًا وإيجابيًا من دون ثمرةٍ أو نتيجة. وقد أشار الله سبحانه وتعالى إلى التلازم بين النتيجة والعمل في عددٍ من الآيات القرآنيّة، كما في قوله تعالى:

ـ ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى**﴾[٢].

ـ ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**﴾[٣].

---

[١]. جبران خليل جبران، المواكب، ص ٣٥٥.

[٢]. سورة النجم: ٣٨ ـ ٣٩.

[٣]. سورة الزلزلة: ٧ ـ ٨.

ولهذا فإنّه سبحانه وتعالى قد أعدّ الجميع للوصول إلى الحقائق، وجعل السبيل الرئيس إلى ذلك في السعي والعمل، وفي ضوء هذا الأصل الإلهي / الإنساني، فإنّ كلّ شخصٍ وكل أمّةٍ سوف تصل إلى النتائج وتحصد الثمار بمقدار ما تبذله من أجل الوصول إلى فهم الحقائق. إنّ هذا الأصل الإلهي / الإنساني، يضع العناصر الثقافيّة النافعة تحت تصرّف الشعوب والأمم، كي يتمكّن الجميع من توظيفها والاستفادة منها، كما روي في الحديث المعروف عن النبي الأعظم ﷺ، أنّه قال: «اطلبوا العلم ولو بالصين».

وقد شرع المسلمون من خلال الاعتقاد بهذا الأصل منذ بداية ظهور الإسلام بسعي جادٍّ من أجل الوصول إلى العناصر الثقافيّة عند سائر الأمم والشعوب الأخرى، ولم يكتفوا في القرن الثالث والرابع للهجرة بمجرّد الاطلاع على الحقائق الكثيرة من الثقافات العلميّة والأفكار الشاملة للآخرين فحسب، بل عملوا على هضمها وإثرائها، وأضافوا لها كثيراً من الاكتشافات المهمّة في حقل العلوم والفلسفات، وبلغوا بهذين البُعدين (الثقافة العلمية والرؤية الكونية) إلى أعلى المراتب والدرجات. وبطبيعة الحال فإنّ هذا المطلب الذي تمّ بيانه إنّما هو في حقل تكون فيه الثقافة بالمعنى العام لها، شاملاً العلوم أيضًا.

بالنظر إلى هذه المطالب، يمكن القول: إنّ الإسلام لم يمنع من الاستفادة من العناصر الثقافيّة البنّاءة أبدًا ـ ومن أبرزها العلم بوصفه وسيلةً للوصول إلى الحقائق ـ بل أوصى بذلك ونصح به بشكلٍ مؤكّد؛ لذا يمكن القول على نحو جازم: إنّ الإسلام يتقبل جميع العناصر الثقافيّة المؤثرة في اكتشاف الحقائق أو توظيفها والاستفادة منها.

إنّ من بين المسائل الضرورية جدًا ـ والتي يجب أنْ تحظى باهتمام علماء الأنثروبولوجيا، ويمكن القول إنّها تحتوي على بُعدٍ حيوي ومصيري في الحقل الأنثروبولوجي ـ هو الفصل بين المسألة العلميّة الحقيقية ـ التي تمّ إثباتها بالأدلة القطعية ـ وبين المسائل التي ما تزال قابعةً في مرحلة الافتراض والتنظير ولم

تصل بعد إلى مرحلة الإثبات أو الإبطال؛ بمعنى: تلك المسائل التي تمّ طرحها وبيانها من أجل إيضاح ظاهرةٍ، أو البحث عن عللها وأسبابها، دون إثباتها أو نفيها بضرسٍ قاطع. إنّ البحث والمناقشة حول هذه الطائفة من المسائل في حقل الأنثروبولوجيا على أساس الافتراض والتنظير أمرٌ مناسب، وإنّ انتقال هذا النوع من المسائل الثقافيّة من أجل نشر العلوم الإنسانية وإدخالها إلى المجتمع الذي ينشد الرشد والبلوغ والكمال، مفيدٌ جدًا.

٢- إنّ الحجم الكبير للتفسير والتبرير في المفاهيم والمسائل الإنسانيّة الموجودة في بعض المجتمعات من قبيلالمجتمعات الغربيّة المعاصرة، ناشئٌ من المعارف والمعلومات حول ماهية الإنسان. إنّ هذه المعارف قد اكتسبت مقبوليةً بحيث صار بمقدورها ـ من وجهة نظر بعض الأشخاص ـ تفسير الإنسان، ونتيجةً لذلك تمّ تفسير بعض المفاهيم والمسائل على أساسها. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ هذا النوع من المعرفة حول ماهيّة الإنسان، حيث تكون الرغبة الشديدة في الحصول على اللذّة القصوى متأصّلة في الطبيعة الإنسانية، ولا سيّما بعد تأييدها من قبل سيغموند فرويد، أدّت هذه المسألة بظاهرها العلمي إلى انتشار وشيوع تفسير هذه المفاهيم والمسائل الإنسانيّة بما يتناسب مع طبيعة نزوع الإنسان نحو عبادة اللذّة في ثقافة الغرب، بحيث أصبحت تشكّل جميع أبعاد حياة الإنسان باستثناء القلّة القليلة من الراشدين الباحثين عن الحقيقة بنحوٍ صادق، وهذا أمرٌ يدعو إلى الحزن والأسى.

وفي هذه الموارد يكون من الواجب المفروض حتمًا على المجتمعات النزّاعة إلى الرشد والكمال أنْ تعمل على البحث عن تفسير هذه المفاهيم والمسائل الإنسانيّة بدقةٍ كاملة، وأنْ تقوم بالتحقيق والتنقيب الجادّ من أجل الوقوف على حقيقة ما إذا كان الإنسان بطبيعته عابدًا للذّة والمتعة؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل تكمن اللذّة الشخصيّة في ملذّات الحياة الطبيعية فقط؟ ألا تعدّ اللذّات العقلانيّة والروحيّة من جملة الملذّات التي يبحث الإنسان عنها؟ ألا يمكن افتراض مجتمع

يقيم الأفراد فيه لذّاتهم على آلام ومعاناة الآخرين ومراراتهم؟ أم الحقيقة ليست كذلك، وإنّما اقتصر هؤلاء الأشخاص على أخذ بُعدٍ واحد من الأبعاد الإنسانيّة ـ التي ربما أمكن القول بأنّها غير موجودةٍ حتى في طبيعته أيضًا ـ بنظر الاعتبار، وتم العمل على تضخيمها وتقويتها من خلال الألاعيب والشرائط الذهنيّة ومساعدة العوامل البيئيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، بنحو يتمّ عدّها لدى البسطاء عنصرًا أصيلاً في طبيعة الإنسان! إنّ هذا التيار الاعتباطي أدّى إلى عدم التمكّن من فهم الأسس الثقافيّة لحضارة الغرب في هذا العصر، دون أخذ أصل عنصر اللذّة بنظر الاعتبار.

٣. إنّ بعض العناصر الثقافيّة معلولةٌ للخصائص الناشئة عن العرق والبيئة الخاصة للشعوب والأمم، ولا تحظى بالمباني الإنسانيّة والعالميّة الأَصيّلة، من قبيل الأخلاق الطوطميّة والتقاليد القبليّة، والتفسيرات الخاصّة بالشؤون الفرعية من الحياة وما إلى ذلك. بالنظر إلى تعريف الثقافة من وجهة نظر الإسلام (الثقافة الخلاقة والرائدة)، فلا شك في أنّ الإسلام لا يستطيع الاستفادة من العناصر والخصائص الثقافيّة المذكورة بالنسبة إلى الإنثروبولوجيا، بل ولا يستطيع الاهتمام بها بوصفها من الظواهر الثقافيّة المطلوبة أيضًا.

٤ . هناك بعض العناصر الثقافيّة الأخرى الناشئة عن تطبيق الأهداف والغايات الإنسانية المعقولة على تلك العناصر. عندما ننظر في الثقافة الدينيّة لبعض الشعوب والأمم، نجد أنّ عناصر تلك الثقافات من وجهة نظر الآخرين لا تعدّ شيئًا، بل إنها لا تبدو معقولة، ولكن من خلال التجزئة والتحليل المنطقي حول تلك العناصر سوف نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الدافع والهدف الأساسي من تلك العناصر، غايةٌ معقولةٌ وعاليةٌ جدًا، وقد هبطت بطريقة الأفكار المحيطة وألاعيب الشروط والظروف الذهنيّة للرؤية المذكورة إلى حدود الظاهرة المبتذلة وغير المعقولة. في الأسئلة المتنوّعة المتوجّهة نحو المقام الإلهي الشامخ، نواجه هذه المسألة. وإنّ بعض آيات القرآنيّة تشير إلى هذا المطلب؛ إذ يقول تعالى: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ**﴾[1].

[١]. سورة لقمان: ٢٥؛ سورة الزمر: ٣٨.



إنّ من بين أهمّ الأهداف والغايات الإنسانية العامّة، التي تتنزل في التطبيق على الموارد والظواهر الضحلة وغير المعقولة، عبارة عن العدل. إنّ العدل الذي يحظى في مفهومه العام بمقبوليةٍ عامّةٍ في جميع المجتمعات والأمم وفي جميع المراحل، وبالنظر إلى جريان القانون في الحياة والتي كانت مطروحةً في جميع المراحل لدى جميع الناس، لم يُشاهد أيّ استثناءٍ حول مقبولية العدل في تاريخ البشرية الطويل؛ إذ عندما يتم طرح وبيان القانون بين شخصين متعايشين، سوف تكون جميع حركات هذين الشخصين وظواهر حياتهما وشؤونها، إمّا متطابقةً مع القانون وإمّا تكون مخالفةً له. (والافتراض يقوم على وقوعهما موردًا لتعرّض القانون). فإنْ كانت متطابقةً مع القانون فهي من العدل، وإنْ كانت مخالفةً للقانون فسوف تعدّ ظلمًا وانحرافًا.

وفي الوقت نفسه نعلم إلى أيّ حدٍّ تتنزل هذه العدالة ذاتها عندما تقع في يد الأنانيين والأقوياء والجاهلين، وتتحوّل إلى ظاهرةٍ غير معقولةٍ ومخالفةٍ للعدل. إنّ انتقال هذه التطبيقات بوصفها عناصر ثقافيّةً إلى حقل الإنثروبولوجيا، لن ينطوي على أيّ نتيجةٍ سوى مسخ الأشخاص الذين يتقبلونها.

كيف يحدث لهذا الإنسان ـ الذي يستند في ثقافته ونشاطاته الثقافيّة إلى تطلعه نحو الكمال ـ أنْ يتجه لاعتناق عناصر الفساد والضياع الروحي بوصفها ثقافةً مقبولةً؟!

قبل الدخول في الأبحاث الخاصّة بهذا المطلب، سوف نذكر نقطةً سبق لنا أنْ أشرنا إليها أيضًا، وهي: أنّ استعداد الإنسان إلى تقبّل الثقافة، إنّما يستند إلى شوقه الشديد إلى الكمال، وأنّ هذا الشوق في صقع وجود الإنسان من الوضوح والحقيقة بحيث لا يبقى معه مجال للشك؛ وإنّ جميع أنواع التقدّم على المستوى الفردي والاجتماعي في مختلف المجالات، من قبيل: العلوم والصناعات بفروعها المتنوّعة والكثيرة، خيرُ دليلٍ على إثبات هذا المدّعى.

والآن يجب أنْ نرى ما هي الأسباب التي تؤدّي بالإنسان الذي يحدوه الشوق إلى الكمال، وإذا به ينحدر في سقوط نحو مستنقع الفساد وعناصر الضياع

الروحي، ويعتنقها بوصفها ثقافةً مقبولة؟

إنّ أهم عناصر وأسباب تقبّل الفساد والضياع، هو الخلأ الذي ينشأ في مجال حقائق الثقافة التكامليّة بين أفراد المجتمع. عندما يحدث هذا الخلأ، إما أنْ يزول ذلك الشوق الذاتي إلى البحث عن الكمال، وإمّا أنْ يبقى هذا الاستعداد إلى الشوق بنحوٍ كاملٍ مع بعض مراتبه. وفي الحالة الأولى حيث يقضى على هذا الشوق بالتزامن مع ظهور ذلك الخلأ الداخلي عن الحقائق الثقافيّة الأصيلة، فمن الواضح بداهة أنّ الأهواء والرغبات والنزوات والشهوات الحيوانية سوف تحتل المضمار والساحة الداخليّة من وجود الإنسان، وسوف تجعل من كلّ عنصرٍ من عناصر الفساد والضلال التي لا تستوجب سوى القليل من اللذّة والمنفعةً وإشباع الأنا وحبّ الذات، أمرًا محبوبًا ومطلوبًا للإنسان، ويجعل من تقبّلها لا بوصفه ثقافةً ضروريةً فحسب، بل وتختزل أصل ذات الحياة بها، وتحصر الغاية من الحياة فيها. من الواضح بداهة أنّ جميع الأصول الأساسيّة في هذه الحالات، من الدين والأخلاق والحقوق والاقتصاد والسياسة سوف تصبح ألعوبةً في يد أرباب الفساد والضلال، ويتمّ الدفع بالمجتمع نحو السقوط والانهيار[١].

وفي الحالة الثانية، بمعنى أنّه إذا لم يكن الخلأ الداخلي بشأن الحقائق الثقافيّة على درجة بحيث يزول الشوق إلى الكمال بالمرّة، بل يبقى استعداد الشوق أو بعض مراتبه في الطبقات العميقة للنفس، ففي هذه الحالة إذا تحققت الشرائط والمقتضيات وارتفعت الموانع، فإنّه يمكن لذلك الاستعداد أنْ يصل إلى مرحلة الفعلية، وأنْ يحظى بالعناصر الثقافية الأصيلة والبنّاءة. في مثل هذه الحالة إذا أمكن للقائمين على إدارة المجتمعات الحفاظ على ذلك الاستعداد في مجال الدين والسياسة والحقوق والاقتصاد والأخلاق والتربية والتعليم، في

[١]. كثيرًا ما قرأنا في تاريخ إسبانيا أنّه على الرغم من وجود الدين الإسلامي الحنيف، كيف تمّ العمل على إفراغ الناس من الحقائق الإسلامية العالية بوساطة أنواع التخديرات والانحرافات الأخلاقية، وتمّ أخذ دين الفطرة والعقل والوجدان من الناس. وعليه لو غفل القائمون على إدارة المجتمعات، أو رفضوا أن يمنعوا من عناصر الفساد والضياع باسم (الثقافة)، فمن الثابت قطعاً أنّ مجتمعاتهم سوف تواجه نفس المصير الذي واجهته إسبانا في تلك الحقبة الزمنية.



مواجهة هجوم عناصر الفساد والضياع، وتوفير وسائل وأدوات وصولها إلى مرحلة الفعلية، فمن البديهي أنّ الخلأ المفروض سوف يتحوّل إلى إشباع الداخل من الثقافة الأصيلة والتكاملية. وباختصار فإنّه على كلتا الصورتين يكون من واجب إدارات المجتمع أنْ تحول دون القضاء على مجتمعاتهم.

والحالة الثالثة ـ التي هي من أخطر حالات الابتلاء بالضدّ النوعي للثقافة ـ أنْ يقع عنصر الشوق إلى الكمال تحت تصرّف الذات الطبيعيّة الحيوانيّة. وفي هذه الحالة يتحوّل الإنسان إلى أخطر كائن في هذا الوجود، إذ يبيح لنفسه تدمير العالم بأجمعه من أجل الحصول على متعةٍ عابرة، ويعدّ ذلك من عناصر الفخر والاعتزاز.

عمق الالتفات إلى نتيجة نبذ الثقافة وإلغائها باسم التعميم الثقافي!

نشهد في عصرنا الراهن (أواخر القرن العشرين للميلاد) أنّه بدلاً من ارتقاء العناصر الثقافيّة المشتركة والثقافات الخاصّة بالمجتمعات، يوجد شروع وانطلاق نحو منحدرٍ نزوليّ للثقافة من المجتمعات الصناعيّة في العالم ـ حيث يتمّ ضمّ كلمة الحضارة إليها أيضًا! ـ وهي في طريقها لتحيط بالعالم من جميع أركانه، ولا يعلم كيف ستؤول إليه عاقبة ذلك سوى المستبدين وأصحاب السلطة والقوّة. وإذا لم يتم أخذ هذا المنحى بجديةٍ واستمر الوضع على هذه الحاله، ونجح في إرجاع البشريّة إلى الوراء وإلى حيث العصر الحجري، وتمّ الاكتفاء بهذا المقدار ولم يتمّ القضاء عليه بالمرّة، فسوف يكون ذلك من حسن حظنا، ويجدر بنا أنْ نشكر الله على أنْ لم نُصب بما هو أسوأ. إنّ هذا المنحى النزولي الجديد الذي تمّ تجميله وتزويقه بكلمة الثقافة الحديثة، عبارة عن: توظيف جميع الجهود والمساعي العلمية والفنية من أجل نشر وترويج وإشباع جميع الغرائز الحيوانيّة، وإبعاد الناس عن الأخلاق الإنسانيّة العالية، باستثناء مزاحمة الأفراد العاديين لبعضهم، وذلك على مستوى الضعاف من الناس!

إنّ هذا المفهوم (الظاهرة)، واسمه الحقيقي هو (الضد النوعي للثقافة)،

واسمه الآخر (محو الثقافة) وإزالتها من المجتمعات الإنسانية، يسعى إلى إسقاط الإنسان والإنسانية معه بالضربة القاضية؛ بمعنى أنّه يسعى أولاً إلى القضاء على الحقائق الإنسانيّة والقيَم الأصوليّة، ثم يعمل بعد ذلك على تقويض المنظومة الأسريّة المقدّسة، والسعي في نهاية المطاف إلى إثبات عبثيّة وجود الكرة الأرضيّة في المنظومة الشمسيّة، والقضاء على الكرة الأرضيّة!

والدليل على هذا المدّعى واضح؛ إذ بالنظر إلى هذا التعريف لماهية الثقافة، والقائل بأنّها: (عبارة عن الكيفية أو الأسلوب المناسب أو المطلوب لظواهر ونشاطات الحياة المادية والمعنوية للأشخاص، والمستندة إلى طريقة العقل السليم والمشاعر الراقية لهم في الحياة المعقولة)، لا يمكن العثور على أيّ مجتمعٍ يتخبط في وحل الاقتصاد المختل ويعاني الحرمان من أشكال القدرة، ومع ذلك يستطيع العمل على ترسيخ أسس الحياة المادية والمعنوية لذلك المجتمع، وأنْ يتمكن ـ من دون الحصول على ذلك النظام الحقوقي الذي يقوم واقعًا على أساس الاحتياجات وعلى حقائق الحياة الاجتماعية ـ من توظيف ثقافةٍ تكامليةٍ حيويةٍ وهادفةٍ؛ إذ من خلال دراسة سجل القوة والسياسة عبر التاريخ نصل ـ للأسف الشديد ـ إلى هذه النتيجة، وهي: أنّه كلّما كانت السلطة وإدارة المجتمع في يد المتجبرين والساسة الميكافيليين، فإنّ أوّل ضحاياها سوف يكون هو الإنسان والقيَم الإنسانيّة. فإذا كان لازم القوّة والهيمنة السياسيّة العادية عبارة عن: أنّ يكون المقتدر أو السياسي هو الغاية، وسائر الناس الوسيلة، فمن الواضح بداهة أنّه كما رأينا في طريقة تفكير أمثال: جنكيز خان، ونيرون، والمثقفين من أمثال: ميكافيللي، وتوماس هوبز، فلن يبقى أيّ مفهومٍ وقيمةٍ للدين، ولا للأخلاق ولا للحقوق ولا للاقتصاد الاجتماعي ولا للسياسة، بل ولا حتى لذات الثقافة.

قائمة المصادر

١. الجعفري، محمد تقي، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج ٥، حقوق جهاني بشر و كاوش هاي فقهي، طهران، ناشر: موسسه تدوين و نشر آثار استاد علامه محمد تقى جعفرى، ١٣٩٣ هـ ش.

٢. جكسون، رابرت، «المقدمة» للكتاب: ليبسني، هربرت ج، و مجيد خدوري، حقوق در اسلام، ترجمه إلى اللغة الفارسية: زين‌العابدين رهنما، طهران، منشورات شركت اقبال و شركاء، ١٣٣٦ هـ ش.

٣. حتي، فيليب، تاريخ العرب، بيروت، لبنان، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، ٢٠١٧م.

٤. راسل، برتراند، النظرة العلمية، ترجمه إلى العربية: عثمان نوبيه، مراجعة: د. إبراهيم حلمي عبد الرحمن، المركز القومي للترجمة السلسلة: ميراث الترجمة، ٢٠١٧ م.

٥. راسل، برتراند، جهان بيني علمي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن منصور، طهران، ناشر: آگه، ١٣٧٨ هـ ش.

٦. روسو، پي¬ير، تاريخ علوم، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن صفاري، طهران، منشورات اميركبير، ط٧، ١٣٧٨هـ ش.

٧. رينگر، رابرت جي.، فروپاشي تمدن غرب، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد تقي پور، طهران، منشورات رسام، ١٣٦٥ هـ ش.

٨. سارتن، جورج، سرگذشت علم، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد بيرشك، طهران، منشورات شركت انتشارات علمى و فرهنگى (آموزش انقلاب اسلامى)، ١٣٧٧ هـ ش.

٩. عظيموف، إسحاق، دائرة المعارف علم و صنعت، طهران، منشورات شركت انتشارات علمى و فرهنگى (آموزش انقلاب اسلامى)، ١٣٦٧ هـ ش.

١٠. الكليني، محمد بن يعقوب؛ الكافي، تحقيق علي أكبر غفوري؛ ١٥ج، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.

١١. لوبون، گوستاو ، حضارة العرب، ترجمه إلى اللغة العربية: عادل زعيتر، ج ١، مؤسسة هنداوي، ١٩٤٥ م.

١٢. لوبون، گوستاو، تمدن اسلام و عرب، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمدتقى فخرداعى گيلانى، منشورات افراسياب، ط١، ١٣٧٨هـ ش.

١٣. المولوي، جلال الدين، المثنوي المعنوي، الكتاب الثالث.

١٤. هونكه، زيگريد، فرهنگ اسلام در اروپا، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مرتضى رهباني، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ط ٣، ١٣٧٠ هـ ش.

١٥. هونكه، سيجريد، شمس الله تشرق في الغرب، ترجمه وحققه وعلق عليه: أ. د. فؤاد حسنين علي، دار العلم العربي.

١٦. وايتهد، آلفرد نورث، سرگذشت انديشه ها، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحيم گواهي، نقد ومناقشة: محمد تقي جعفري، طهران، منشورات دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ط١، ١٣٧٠هـ ش.

منهجيّة العلم الديني(*)

الشيخ حميد بارسا نيا(**)

تعريب: الشيخ محمد جمعة العاملي

(*) المصدر: المقال فصل من كتاب(فلسفة وروش علوم اجتماعي) للشيخ حميد بارسانيا، قم: قم بوستان كتاب، 1401ش ، الصفحات : 205-268.

(**) متخصص في الدراسات العقلية، عضو الهيئة العلمية في جامعة طهران _ أستاذ في الحوزة العلمية / قم .

الملخّص[١]

العلم العلم والدين مفهومان متغايران؛ فالدين هو أسلوب حياة الانسان عندما يكون متطابقًا مع إرادة الله تعالى، وأمّا العلم فهو الواقع أو الوصف الذي ينكشف من خلاله شيءٌ ما، ويصبح واضحًا.

وإذا أردنا أن نصف أيّ علمٍ بأنّه دينيٌّ فلا بدّ أنْ يكون من خلال:

أولاً: موضوع العلم الديني هل هو الدين أو احد مقوماته ولوازمه؟ وثانيًا: ميتافيزيقيا العلم، ثالثًا: الجواز والقيم، رابعًا: من جهة العالِم، خامسًا: الثقافة والحضارة، سادسًا: المنهج.

في هذا البحث يتناول الباحث مجموعة محاور مهمة أبرزها: الاتّجاه الديني والمناهج الحسيّة والتجريبيّة، ومكانة الوحي في المعرفة الدينيّة، وتناقضات العلوم التجريبيّة والعقليّة والنقليّة، ويبين كيفيّة تفاعل العلوم الوحيانيّة مع العلوم العقليّة، وكون العقل مفتاحًا ومصباحًا للنقل، وشروط تشكّل التعارض بين العقل والنقل.

ويتخذ البحث منعرجًا معرفيًا في بيان خطأ كونت في مواجهته لقضايا جدليّة الطرفين، ومن ثم يتجه لنقد رأي الجابري بشأن علاقة العقل البياني والعقل البرهاني والعرفانيّ، والتعارض بين العقل الاستنباطي والعقل والتجريبي والتجريدي، والأحكام الإرشادية للنقل ونسبتها إلى العقل، والتعارض بين العقل والنقل، وأنواع التعارض المستقر وغير المستقر، وغيرها من الأبحاث المهمة التي أنطوى عليها البحث.

الكلمات المفتاحيّة: العلم، الدين، الاتجاه الديني، العقل البياني، العقل البرهاني، النقل، كونت.

---

[١] إدارة التحرير.

Methodology of Religious Science

Sheikh Hamid Parsa Nia

Translated by: Sheikh Muhammad Jumaa Al-Amili

Abstracts

Science and religion are two distinct concepts; religion is the way of life when it aligns with the will of Allah Almighty, while science is the reality or description through which something becomes clear and evident.

To describe any science as religious, it must be through:

1. The subject of religious science: Is it religion or one of its components and necessities?
2. The metaphysics of science.
3. Permissibility and values.
4. From the perspective of the scholar.
5. Culture and civilization.
6. The methodology.

In this research, the author addresses several important topics, most notably: the religious approach and sensory and experimental methods, the status of revelation in religious knowledge, contradictions between empirical, rational, and traditional sciences, and how revelatory sciences interact with rational sciences. It also discusses the role of reason as a key and a lamp for tradition, and the conditions for the formation of conflicts between reason and tradition.

The research takes a cognitive turn in explaining Comte's error in addressing controversial issues, then critiques Jabri's view on the relationship between demonstrative, narrative, and intuitive reason, the conflict between deductive, empirical, and abstract reason, the advisory rulings of tradition and their relation to reason, the conflict between reason and tradition, types of stable and unstable conflicts, and other important topics covered in the research.

Keywords: science, religion, religious approach, demonstrative reason, narrative reason, tradition, Comte.

الاختلاف بين العلم والدين وكيفيّة اتّصاف العلم بأنّه دينيّ

إنّ العلم والدين مفهومان متغايران عن بعضهما البعض، فالدين هو أسلوب حياة الإنسان عندما يكون متطابقًا مع إرادة الله سبحانه وتعالى التشريعيّة، أمّا العِلم فهو الواقع أو الوصف الذي ينكشف من خلاله شيءٌ ما ويُصبح واضحًا، ومن هنا فإنّ مفهوم الدين يختلف عن مفهوم العلم، فنحن نتَعرَّف على الدين بالعِلم، ونعيش بالدين، واتّصاف العلم بأنّه دينيٌّ أو غير دينيٍّ إنّما يكون بوجهٍ من الوجوه أو بجهةٍ من الجهات المختلفة، مثلاً: الموضوع، والميتافيزيقيا، والمنهج، والجواز، والعالِم، والثقافة، والمدنيّة.

وصفه بالديني من جهة موضوع العلم

أوّلًا: إذا كان موضوع العلم هو الدين أو أحد مقوّمات الدين ولوازمه، فيمكن وصف ذلك العلم بأنّه علمٌ دينيٌّ بهذا الاعتبار، فيُقال عن طلاب العلوم الدينيّة: يدرس الطلاب العلوم الدينيّة، أو يُقال: يتمّ تدريس العلوم الدينيّة في الحوزات العلميّة، وتُسمّى العلوم الحوزويّة علومًا دينيّةً بهذا التوضيح، وهو أنّه إذا كانت العلوم من قبيل الفقه الذي يدور حول الدين، أو التي يُبحث فيها حول المبدأ والمعاد والله سبحانه وتعالى وأسمائه وصفاته، فالله سبحانه وتعالى ليس دينًا، بل هو مبدأ الدين ومنشؤه، لكنّ الاعتقاد بالله ـ الذي هو فعل الإنسان ـ جزءٌ من الدين، ولو لم يكن الله سبحانه وتعالى موجودًا لكان الدين أمرًا كاذبًا وسيكون الاعتقاد بكون الدين حقيقيّاً هو الآخر اعتقادًا خرافيّاً غير واقعيٍّ أيضًا، وعلى كلّ حال لمّا كان موضوع العلم بالله سبحانه وتعالى أمرًا دينيّاً، لذلك سُمّي علمًا دينيّاً، ووصف العلم بالدينيّ بلحاظ الموضوع هو أمرٌ شائعٌ.

وقد أسمى أوغست كونت العلوم بالدينيّة بهذا اللحاظ والاعتبار، فهو في تقسيمه للعلوم البشريّة إلى ثلاثة مراحل، اعتبر أنّ المرحلة الأولى هي تلك

المرحلة التي كانت العلوم فيها تتّسم بوصف الدينيّة، وسبب كون العلوم دينيّةً في تلك المرحلة هو أنّ العلماء اعتبروا العالم ـ ومن ضمنه الطبيعة ـ مكانًا لحضور الآلهة، وبالتالي فإنّ جميع العلوم حينما تُبيِّن الأمور الطبيعيّة فهي تتناول المواضيع الدينيّة، أي: الآلهة.

وفي هذه النظرة، عندما ننزع الأسطورة عن العالَم وننظر إلى الموجودات بنحوٍ مستقلٍّ عن الأمور الدينيّة والظواهر الدينيّة، سوف تصبح العلوم غير دينيّةٍ أيضًا، وبالتالي نجد أنّ تسميّة العلوم بلحاظ الموضوع مطروحةٌ حتّى بين الأشخاص الذين لا يعتقدون بالدين أيضًا، ولكن بالطبع تسميتهم تلك تتمتّع بهذه الخاصيّة، وهي أنّهم يعتبرون العلم الدينيّ مجرّد توهّمٍ ونتيجةً للخطأ الذهني عند البشر، ويعتبرون العلم الحقيقي والواقعي هو العلم اللاديني.

وصفه بالديني من جهة ميتافيزيقيّة العلم

ثانيًا: يبتني وصف العلم بالديني بلحاظ الميتافيزيقيا (عالم ما وراء الطبيعة) على المبنى التالي وبعد الإذعان به، وهو أنّ العلوم الجزئيّة ـ أي: العلوم التي تتناول الظواهر الخاصّة أو المقيّدة كالظواهر الطبيعيّة والرياضيّة، أو الظواهر الاجتماعيّة والإنسانيّة ـ تقوم على مجموعةٍ من المباني والأسس الميتافيزيقيّة، ولا يمكن لأيٍّ من العلوم الجزئيّة أن تكون خاليةً من المباني والأسس الميتافيزيقيّة، مثلاً: مبدأ الواقعيّة، أو حضور الواقع المستقلّ عن إرادة الإنسان، أو انحصار الواقع في الأمور الطبيعيّة، أو رؤية الوجود مع الزمان في أفقٍ واحدٍ، ونفي الوجودات الثابتة والمتعاليّة، وكذلك نفي إمكان الوصول إلى فهم الحقائق الوجوديّة الثابتة وغير الطبيعيّة (غير المادّية) أو إنكار ذلك، أو نظير: مبدأ العلِيّة، أو نفي التناقض الذي هو من الأسس الفلسفيّة والمستعمل في العلوم المختلفة.

وكلّ واحدٍ من هذه الأصول والمبادئ المذكورة أو المشابهة لها، هي أصولٌ ومبانٍ يُؤثّر قبولها أو رفضها على كيفيّة تكوين العلوم الجزئيّة وتدوينها، وإذا كان



لهذه الأصول والمباني هويّةٌ دينيّةٌ، يعني: إذا كانت متوافقةً مع معرفة الوجود التي تتوقّف عليها الحياة الدينيّة، ففي هذه الحالة، سوف تتّصف بدايةُ هذه المبادئ الميتافيزيقيّة بصفة الدينيّة، وتبعًا لذلك سوف يُقرن هذا الوصف بتلك العلوم التي تتشكّل بالاستعانة بها.

وصفه بالديني من جهة الجواز والقيّم

ثالثًا: إنّ اللحاظ والحيثيّة الأخرى التي يُمكن أن تكون منشأً لاتّصاف العلوم المختلفة بصفة الدينيّة، هو لحاظ الإباحة والجواز، أي: يُمكن أن يُسمّى ذلك العلم الذي لم يمنع الدين من تعلّمه، بل يرى تعلّمه جائزًا، علمًا دينيًّا، والجواز هنا هو بالمعنى الأعمّ المقابل للحرمة وله أقسامٌ، فكلّ دينٍ يرى أنّ دراسة بعض العلوم وتعلّمها أو استعمالها جائزٌ، بل يرى ذلك بالنسبة لبعض العلوم أمرًا ضروريًّا وواجبًا، وعلى غرار ذلك يمكن أن يعتبر تعلّم بعض العلوم واستعمالها حرامًا، ويمكن تسمية الجهة التجويزيّة بالجهة القِيَميّة أيضًا، وبهذا الاعتبار يُصبح العلم الدينيّ علمًا منسجمًا مع القِيم الدينيّة.

وصفه بالديني من جهة العالِم

رابعًا: يُقسّم العلم بلحاظ العالِم إلى دينيٍّ وغير دينيٍّ أيضًا، ويعتقد البعض أنّ العلم لا يمكن وصفه بالدينيّ لا بحسب ذاته ولا باعتبارٍ آخر، والعلماء فقط هم الذين يُمكن وصفهم بالمتديّنين أو غير المتديّنين، ولو كان هناك وجهٌ لوصف العلم بالدينيّ، فلن يكون هناك سوى هذا الوجه، وهذا الوجه ليس وجهًا صحيحًا أيضًا ولا يمكن الدفاع عنه.

هذا ولكن من خلال تقديم بعض التوضيحات يُمكن الدفاع عن اتّصاف العلم بالدينيّ أو اللادينيّ من حيث العالِم، ومن ضمنها التوضيح التالي: إذا كان العلم متوافِقًا بنحوٍ منطقيٍّ مع تديّن العالِم، ولا يُؤدّي بأيّ نحوٍ إلى نقض بنيان إيمان هذا العالِم أو إنكاره، فهذا العلم يمتلك خصلةً دينيّةً، وبالمقابل، إذا كانت

النظريّات العلميّة بنحوٍ تُهدّد الإمكانيّة المنطقيّة للعيش والحياة الدينيّة، فإنّ ذلك العلم يمتلك خصلةً غير دينيّةٍ.

رغم أنّنا نجد من خلال البيان المذكور ومن الناحية المنطقيّة بأنّ بعض النظريّات التي تمّ تقديمها كنظريّات علميّة تُعدّ الأرضيّة للأفراد ليصبحوا متدينينّ، أو أنّها تتوافق مع تديّنهم، إلاّ أن بعض النظريّات الأخرى تُقوّض تديّنهم، لكنّ هذا التقسيم ليس مثمرًا جدّاً؛ لأنَّ بعض المتديّنين أدركوا حقيقة الدين وبيّنوا براهين إثبات وجود الله والمعاد بوضوحٍ أيضًا، إلاّ أنّهم لم يلتزموا بذلك من حيث الأفعال والميول وواجهوا التديّن بكلّ عنادٍ، فلو كان من المقرّر أن يكون كلّ عالمٍ بالحقائق ملتزمًا بها ويعمل بها حتمًا، لما وُجدت الشقاوة الحقيقيّة أصلاً، فالشقي الواقعيّ هو من يَعرف الحقّ ويعمل خلافًا لِما يعلم.

وصفه بالدينيّ من جهة الثقافة والحضارة

خامسًا: اتّصاف العلم بأنّه ديني أو لا ديني بلحاظ الثقافة والحضارة، يعني: إذا كانت النظريّات العلميّة منسجمةً مع الثقافة الدينيّة من الناحية المنطقيّة والمعرفيّة، كان ذلك العلم دينيّاً وإلا فيكون لا دينيّاً، وكلّ ثقافةٍ وحضارةٍ تقتضي تعريفًا ومعنىً ومفهومًا خاصّاً للعلم والعقل بحيث يكون ذلك التعريف منسجمًا مع المراتب المختلفة من العقلانيّة والمعرفة العلميّة، وبالتالي العلم الذي ينسجم مع الثقافة والتاريخ والحضارة الدينيّة يُمكن أن يوصف بأنّه دينيٌّ، وتكتسب كلّ ثقافةٍ وحضارةٍ هويّةً خاصّةً من خلال المعنى والتفسير الخاصّ للعلم والمكانة التي تمنحها للعلم، وقد لا تقبل ثقافة من الثقافات بعض معاني العلم، وتعتبره خاطئًا، أو إذا قبلته فهي تُحرّمه من الناحية الحُكميّة والجواز، وإذا اعتبرته جائزًا فقد لا تعطيه أهميّةً ولا تعتبره علمًا نافعًا، فقد دَخَلَ رَسُولُ اللَّه صلّى الله عليه وآله الْمَسْجدَ فَإِذَا جَمَاعَةٌ قَدْ أَطَافُوا بِرَجُلٍ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ فَقِيلَ: عَلاَّمَةٌ. قَالَ: وَمَا الْعَلاَّمَةُ؟ قَالُوا: أَعْلَمُ النَّاسِ بِأَنْسَابِ الْعَرَبِ وَوَقَائِعِهَا وَأَيَّامِ الْجَاهِلِيَّةِ وَبِالأَشْعَارِ

وَالْعَرَبِيَّةِ. فَقَالَ النبيّ: ذَاكَ عِلْمٌ لاَ يَضُرُّ مَنْ جَهِلَهُ، وَلاَ يَنْفَعُ مَنْ عَلِمَهُ.[١]

لقد تشكّل النظام الجاهليّ عند العرب على أساس العلاقات القَبَليّة والنَسَب، واستدامة هذا النظام يحتاج إلى علم الأنساب أيضًا، أمّا الإسلام فقد تأسّس على محور علاقة الإنسان بالله سبحانه وتعالى، وقد نُظِّمت هذه العلاقة على أساس معرفة النفس، ومعرفة حقيقة الذات والعالم، وفي الثقافة الإسلاميّة تُعدّ معرفة النفس أنفع المعارف كما أنّ التوحيد ومعرفة الله هما أكثر العلوم قيمةً، وقد أخرجت الثقافة الإسلاميّة قضيّة العِرق والقبيلة من المواضيع الأساسيّة للعلاقات الاجتماعيّة.

وقد تشكلّ العالَم الحديث أيضًا على أساس التعريف والمكانة الحديثة للعلم، فهوية هذا العالَم تتحدّد بالتغيرات والتطوّرات التي تظهر في المعنى الحديث للعلم، ولذلك نجد لكلّ ثقافةٍ وحضارةٍ ارتباطًا وتوافقًا مع بعض معاني العلوم وأقسامها، وعلى هذا الأساس تنشأ كلٌّ من الثقافة الدينيّة والإسلاميّة أو العلمانيّة الدنيويّة مع العلم والمعرفة المتوافقتان مع كلٍّ منهما، ويمكن النظر إلى العلوم بهذا الاعتبار مع خصالها ووصفها الثقافي والتاريخي، وبهذا الاعتبار يُمكن أن يُعدّ بعضها دينيّاً أو لا دينيّاً.

وصفه بالديني من جهة المنهج

سادسًا: لقد أشرنا حتّى الآن إلى خمس لحاظات واعتبارات ذُكرت أو يمكن ذكرها لاتّصاف العلم بأنّه ديني أو لا ديني، والآن ننتقل إلى وجهٍ آخر يمكن أن يكون السبب أو الواسطة لاتّصاف العلم بأنّه ديني أو لا ديني، وهذا الوجه هو المنهج.

مثلما اعتبر أوغست كونت الموضوع أحد أسباب اتّصاف العلم بالديني أو غير الديني، فقد ذكر المنهج كذلك باعتباره سببًا، فبرأيه العلم الدينيّ هو العلم

[١]. محمّد محمّدي الريشهري، ميزان الحكمة، ح ١٤١١٤، نقلاً عن أمالي الصدوق، ١٣/٢٢٠.

الذي يستخدم منهج الاستعارة والتشبيه والخيال، ويعتقد أنّ العلم الدينيّ يقع مقابل نوعين آخرين من العلم، ويعتبر أنّ هذه الأنواع الثلاثة من العلم تُشكّل ثلاثة أنواع من المعرفة، والتي تشكّلت بهدف معرفة العالم وتفسيره، لكن هناك نوعان من ذلك العلم ليسا حقيقيّين ويستخدمان أساليب لا تُؤدّي إلى فهم حقيقة الأشياء، في المقابل النوع الثالث منها هو علمٌ حقيقيٌّ يتناول معرفة العالم، فهو يضع المعرفة والعلم الدينيّ مقابل نوعين آخرين من المعرفة يتناولان معرفة العالم بالمنهجين العقلي والتجريبيّ.

ويُسمّي كونت المعرفة التي تتناول معرفة العالم بالمنهج العقليّ المعرفة الفلسفيّة، ويُسمّي المعرفة التي تتناول معرفة العالم بالمنهج التجريبيّ المعرفة العلميّة (Scientific). وهو يعتبر المعرفة التجريبيّة علمًا واقعيّاً، وفي المقابل يرى أنّ المعرفة الفلسفيّة والدينيّة اللتان تتبعان في رأيه منهجًا مختلفًا عن المنهج التجريبيّ هي شبهُ علمٍ ومعرفةٍ مليئةٌ بالأخطاء.

الأسئلة المتعلقة بمنهج العلم الديني

والآن السؤال المطروح هو التالي: ما هي الخاصيّة أو الخصائص المنهجيّة التي يتمتّع بها العلم الديني؟ وهل منهج العلم الدينيّ هو كما ذكر أوغست كونت منهجٌ خياليٌّ تخيّليٌّ وتمثيليٌّ، وهل يفتقد هذا المنهج لقيمة المعرفة الكونيّة؟ وهل أنّ قيمته العلميّة مخدوشة؟ أم أنّ منهج العلم الدينيّ يتضمّن أبعادًا عقليّةً وتجريبيّةً وأمثال ذلك، وبالتالي فهو يتمتّع باعتبارٍ في المعرفة الكونيّة؟

ومع الالتفات إلى إمكانيّة تقسيم العلم إلى دينيّ وغير دينيّ على أساس المنهج، تُثار الآن الأسئلة التالية:

١- ما هي العوامل المُؤثّرة في تكوين المناهج العلميّة المختلفة وتدوينها، وبما في ذلك العلم الديني؟

٢- ما هي خصائص المنهج الدينيّ في العلم؟

٣- هل لِمَا يُطلق عليه المنهج الدينيّ للعلم، واقعٌ تاريخيٌّ؟ وهل يمكن أن يكون له واقعٌ اجتماعيٌّ وثقافيٌّ؟

٤- هل المنهج الدينيّ للعلم هو منهجٌ حقيقيٌّ على الرغم من الواقع الثقافي والتاريخي، بمعنى أنّه هل هذا المنهج في مقام الثبوت يُعدّ منهجًا يوصل الإنسان إلى الحقيقة، أم أنّه ظاهرةٌ ذهنيّةٌ صرفةٌ (subjective) أو ثقافيّةٌ (inter subjec-tive)، ولا يحكي عن الحقيقة ولا يهديح إليها كما يدّعي؟

إجابات كونت على الأسئلة المتعلقة بالمنهج العلمي

لقد أجاب أوغست كونت على أغلب الأسئلة المذكورة أعلاه بناءً على وجهة نظره ومبانيه، فهو يرى أنّ منهج العلم الإلهي والديني منهجٌ خياليٌّ نشأ من تشبيهٍ طفوليٍّ للعالَم بالإنسان في الحقبات الأولى من التاريخ البشريّ، ويرى أنّ أهمّ عاملٍ مؤثرٍ في إنشاء هذا المنهج هو عدم النضج والسذاجة والتعامل البدائيّ والنفسيّ للإنسان البدائيّ مع العالم. ومن وجهة نظره، العلم الدينيّ لا يقبل الاستمرار في حقبات النموّ والبلوغ الفكري للمجتمعات البشريّة، وبسبب المنهج الذي يمتلكه هذا العلم فعلى الرغم من حضوره القويّ في العديد من الحقبات التاريخيّة للبشر إلاّ أنّه لا يُؤدّي إلى الحقيقة، وليس علمًا حقيقيّاً، بل هو جهدٌ بذله البشر من أجل تفسير العالم ومعرفته في المراحل الأولى من عيشهم وحياتهم الثقافيّة والتاريخيّة، وهذا الجهد البسيط، لا يعطي نتيجةً صحيحةً ولذلك فهو محكومٌ بالزوال والعدم في المراحل اللاحقة، وبحسب رأيه، إنّ تشبيه العالَم بالإنسان يُؤدّي إلى اعتبار حقائق العالم كائنًا حيّاً ويمتلك روحًا مثلها مثل الإنسان، ونتيجةً لهذا المنهج، تتكوّن الأساطير والأديان الأسطوريّة، ومن وجهة نظره فإنّ التفسير الدينيّ للعالم هو نتيجةٌ لهذا الخطأ المنهجيّ.

وينسب كونت ما يُسمّيه بالعلم الدينيّ إلى المرحلة الأولى من الحياة

البشريّة، ويعتقد أنّه على الرغم من أنّ هذا النوع من المعرفة مع منهجه، إنّما تمّ تدوينه بقصد المعرفة العلميّة للبشر، إلاّ أنّه يفتقد للقيمة العلميّة بسبب مشكلته المنهجيّة، وهو لا يمتلك إلاّ القيمة التمهيديّة التاريخيّة، ومن وجهة نظره تقتصر قيمة العلم الدينيّ على أنَّه يُعِدّ ذهن البشر وحياتهم للدخول في المراحل والحقبات اللاحقة، فالعلم الدينيّ يُهيّء الذهن من خلال منهجه التخيّلي لكي يتّجه إلى اكتشاف المناهج العقليّة التي تتمتّع بالنظام المنطقي.

ويرى أوغست كونت ـ متأثرًا بكانط ـ بأنّ العقل هو أمرٌ ذاتي وذهنيٌّ وغير واقعيٍّ، ومن وجهة نظره، المنهج العقلي هو الآخر لا يُمثّل طريقًا للمعرفة الواقعيّة والعينيّة، ويعتبر كونت بمنهجه الانطباعي والحسّي بأنّ المنهج الحسّي والتجريبيّ هو المنهج الواقعي الوحيد، وبرأيه ينتمي المنهج العقلي إلى الحقبة الوسطى والمراهقة لتاريخ الفكر البشري، وبأنّ المنهج العقليّ يُهيّء الإنسان للدخول إلى المنهج التجريبيّة، ويضع كونت لفظة «علم» (Science) كمعنى للمعرفة التي تُكتسب بالمنهج التجريبيّ، وبالتوازي مع وضع معادل للفظ العلم (Science) للمعرفة التجريبيّة والقابلة للاختبار، وضع لفظة «فلسفة» للدلالة على المعرفة التي تسعى إلى معرفة العالم بالمنهج العقلي، ووضع لفظة «اللاهوت» الحاكية عن التديّن للدلالة على المعرفة التي تسعى إلى معرفة العالم بمنهج تخيّلي. وبهذا النحو رسم ثلاث مراحل من جهود البشر العلميّة للتغيرات التاريخيّة والعلميّة لدى البشر والتي تبتني على ثلاثة مناهج:

١- المرحلة الدينيّة (اللاهوتيّة): Theological stage

٢- المرحلة الفلسفيّة: Philosophical stage

٣- المرحلة (الوضعيّة) العلميّة: Scientific stage

السابقة التاريخيّة لمباحث المنهج والمنطق

لقد تحدّث العديد من العلماء قبل كونت عن أهميّة المنهج في اكتساب المعرفة العلميّة، وكان أرسطو من أوائل الذين اعتبروا «المنهج» موضوعًا مباشرًا لأبحاث أيّ علمٍ، وأطلق عليه اسم المنطق، وقد بيّن أرسطو مناهج مختلفة للمعارف المتنوّعة، بما في ذلك المعرفة العلميّة. وقد تعرّض في العالم الإسلامي كلٌّ من المتكلّمين والفلاسفة والعرفاء والفقهاء إلى أبحاث المنهج المعرفيّ للعلوم المختلفة ومن ضمن ذلك العلم والمعرفة المتعلّقة بهم، وأثاروا العديد من النقاشات حول مواضيعهم، وأنشأ الفارابي وابن سينا والغزالي وشيخ الإشراق والخواجة نصير الدين الطوسي وصدر المتألّهين أعمالاً خاصّةً في أبواب المعارف المختلفة.

وفي الفلسفة الغربيّة الحديثة، قام كلٌّ من رينيه ديكارت وفرانسيس بيكون، بكتابة مؤلّفات حول منهجيّة العلوم، وعلى الرغم من ذلك توجد اختلافاتٌ في المنهج الذي قدّموه للمعرفة العلميّة، فنجد أنّ ديكارت يذكر في كتابه «مقالةٌ في المنهج» المنهج العقليّ منهجًا للمعرفة العلميّة، كما أنّ أثبت صحّة المعرفة الحسّية بواسطة المعرفة العقليّة، واعتبر فرانسيس بيكون المنهج الحسّي والتجريبيّ منهجًا للمعرفة العلميّة، وأطلق بيكون على كتابه اسم «الأورجانون الجديد» تيمنًا بكتاب «الأورجانون» لـ أرسطو الذي يمثل كتابه في المنطق والمنهجيّة، و«الأرجانون الجديد» بمعنى كتاب المنطق الجديد، وقد وضع هذا الاسم للتعريض بجميع أولئك الذين وضعوا التأملات العقليّة منهجًا وأسلوبًا للمعرفة العلميّة، فهو خلافًا لـ ديكارت جعل الحسّ والتجربة البنيان والأساس للمعرفة العلميّة، وقدّم الاستقراء كمنهجٍ علميٍّ معرفيٍّ.

لقد تبع أوغست كونت في الحقيقة أثر بيكون، يعني: هو الآخر جعل المعرفة والمناهج الحسّية أساسًا للمعرفة العلميّة، ولم يعتبر المعرفة والمناهج

العقليّة طريقًا للعلم، وهو يرى أنّ الخطأ الجوهري في تاريخ العلم هو خطأٌ في المنهج، أي: إنّ القدماء وعلى الرغم من جهودهم العلميّة الوفيرة، إلّا أنّهم وقعوا في الخطأ؛ لأنّهم لم يستخدموا المنهج الصحيح.

العوامل المؤثرة في المنهج

يتأثّر منهج العلم بعوامل متعدّدة، ومن أهمّ العوامل المؤثّرة في المنهج: موضوع العلم، والأهمّ منه: القوى الإدراكيّة والأدوات ومصادر المعرفة العلميّة.

إنّ موضوع العلم والقوى والأدوات كل واحدٍ منهما يتأثّر بالأسس الميتافيزيقيّة والأنثروبولوجيّة وبالأسس المعرفيّة أيضًا للشخص الذي يُبدي رأيه في هذا الباب، فأولئك الذين يُنكرون كون الواقع مستقلاً عن إرادة الإنسان ويُنكرون إرادة الأفراد، ويعتبرون المعاني اختراعات فرديّة أو اجتماعيّة لا يمكنهم أن يعتبروا أنّ العلم هو المسؤول والمتعهّد باكتشاف الحقيقة من خلال المناهج المثاليّة، ولا يمكنهم قبول المعنى التجريبيّ للعلم المسؤول عن الحقائق العينيّة والموضوعيّة، وأمّا الذين يقبلون بأصل الواقعيّة على غرار كانط، ولكنّهم يرون بأنّ الإنسان يفتقد للقوّة التي تمكّنه من الوصول إلى متن الواقع، فقد ابتلي هؤلاء بالشكوكيّة والنسبيّة تجاه الواقع، ولا يمُكنهم قبول العلم بمعنى المعرفة التي تحكي عن الواقع وتتّصف بالصدق والكذب في الارتباط بالواقع. وعلى هذا الغرار نجد أنّ الذين يقبلون أصل الواقعيّة من خلال المناهج المادّية في الأنطولوجيا، ويحدّون الوجود وهذا العالَم ويُقيّدونهما بأفق الزمان والأمور الطبيعيّة والدنيويّة، ومضافًا إلى ذلك يعتقدون بأنّ حواسّ الإنسان هي السبيل الوحيد للارتباط مع الواقعيّات الوجوديّة، نجدهم مضطرون إلى حدّ العلم وتقييده بالمعارف التجريبيّة، وهذه الفئة لا تستطيع بالتأكيد أن تقبل المناهج غير التجريبيّة كمناهج للمعرفة العلميّة.

التلازم بين الميتافيزيقيا والعقلانيّة

من ناحيةٍ أخرى، إنّ الذين يتّبعون المنهج الواقعي تجاه العالم، ولا يحدّون



العالم بالواقعيّات الماديّة والطبيعيّة، فمن المنطقي أنّهم لا يُمكنهم حصر القوى المعرفيّة والأدوات المعرفيّة ومواضيع المعرفة العلميّة ومصادرها بالأمور الطبيعيّة والتجريبيّة والحسّية؛ لأنّ الاعتراف بالواقعيّات ما وراء الطبيعة والميتافيزيقيّة لا يعني من الناحية المنطقيّة سوى العلم بالحقائق ما وراء الطبيعيّة والميتافيزيقيّة، والقبول بالحقائق الفوق الطبيعيّة مع نفي المعرفة والعلم بهذه الحقائق، ليس سوى تهافتٍ وتناقضٍ منطقيٍّ، ولهذا السبب نجد أنّ حدّ الإنسان وقواه المعرفيّة بالأمور الطبيعيّة والقوى الحسّية وفي نفس الوقت نفي الأبعاد فوق الطبيعيّة والقوى المعرفيّة العقليّة التي تتجاوز الحسّ، يستلزم من الناحية المنطقيّة نفي الميتافيزيقيا والحقائق ما وراء الطبيعيّة.

علاقة التلازم بين الاتّجاه الحسّي والشكوكيّة

كما أنّ حصر قوى الإنسان المعرفيّة بالقوى الحسّية يستلزم حصر المناهج العلميّة بالمناهج التجريبيّة، فهو يستلزم كذلك نفي الأنطولوجيات التي تتحدّث عن الواقعيّات التي فوق الطبيعة، بل إنّ الاتّجاه الحسّي وإنكار القيمة العلميّة للمعارف غير الحسّية ومنها نفي القيمة العلميّة والمعرفة الكونيّة للمعارف العقليّة من الناحية المنطقيّة لا مناص له من التشكيك في الواقع، وهو يتنافى مع أصل الواقعيّة. يعني: هذا الأمر لا ينسجم مع التفسير المادّي للعالَم أيضًا، وهذه هي الحقيقة التي أدّت إلى انهيار ماديّة القرن التاسع عشر. وقد اتّهمت الواقعيّة والمذهب الواقعي المادّي في القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين التي قامت على المذهب الحسّي والتجريبيّ، بأنّها واقعيّةٌ ساذجةٌ.

وفي النتيجة، تبدلّت تفاسير الوضعيّين والتجريبيّين في القرنين التاسع عشر والعشرين التي كانت نوعًا من التنوير العلمي في حدود العالم الطبيعي والمادّي، وتحوّلت إلى اتّجاه ما بعد الحداثة، وقد أنكرت مناهج ما بعد الحداثة مبدأ التنوير وواقعيّة المعرفة العلميّة بشكلٍ مطلقٍ، فهي لا تعتبر المعرفة العلميّة شيئًا أكثر من

البناء ووسيلةً للحياة والعيش في هذا العالم.

وممّا ذُكر يتّضح أنّه حتّى لو كانت الأنطولوجيا المادّية تستلزم نفي الوجودات المتعاليّة والفوق الطبيعة، وبالنتيجة تستلزم نفي الأبعاد ما فوق الطبيعة للإنسان ولقواه المعرفيّة المجرّدة وغير المادّية، وتستلزم تبعًا لذلك تدمير البناءات الوجوديّة للمعارف العقليّة، وتختزل المعرفة العلميّة بالمعرفة الحسّية والتجريبيّة، ولكن رغم ذلك نجد أنّ الاتّجاه الحسّي والتجريبيّة يُمُثّل اتّجاها معرفيّاً لم يتحمّل من الناحية المنطقيّة الأنطولوجيا المادّية، وأدّى إلى نفي أصول الواقعيّة والمذهب الواقعي بشكلٍ مطلقٍ، بل لم يتحمّل المعنى التنويري للعلم.

العواقب المنهجيّة للاتّجاه الدينيّ للعالَم

يمكن أن نستنتج ممّا ذُكر أعلاه أنّ الاتّجاه الدينيّ للعالَم، لمّا كان يقوم على حضور الوجود المقدّس وفوق الطبيعي، ولمّا لم يكن منسجمًا كذلك مع الأنطولوجيا المادّية والاتّجاه الدنيوي وهذا العالم الوجودي، لذا فمن خلال حصر الإنسان بالظواهر الطبيعيّة وحصر المصادر والأدوات والقوى المعرفيّة والعلميّة للإنسان بالأمور المحسوسة العينيّة، فهو لا ينسجم مع الاتّجاه التجريبيّ، وهذا النوع من الأنطولوجيا، رغم أنّه يستطيع الاعتراف بالحسّ والتجربة والأساليب التجريبيّة للمعرفة العلميّة، إلاّ أنّه لا يستطيع من الناحية المنطقيّة أن ينكر المعارف العقليّة وما فوق التجربة، ولا يمكنه أن يُقيّد المناهج العلميّة أو يحدّها بالمناهج التجريبيّة الحسّية القابلة للاختبار الحسّي.

التلازم المنطقي بين الاتّجاه الدينيّ والتفكّر العقلي

نجد في المتون والنصوص الدينيّة في العالم الإسلامي بأنّه مضافًا إلى الاهتمام بالحسّ باعتباره أحد الأدوات والقوى المعرفيّة العلميّة، هناك نفيٌّ لحصر القوى الإدراكيّة التي للإنسان بالقوى الحسّية والتجريبيّة.



ومن ناحيةٍ أخرى، لقد أصبح مبدأ التدين ملازمًا ومبنيّاً على المعرفة والعلم المناسبين له، فنحن نرى أنّ القرآن الكريم نسب العبوديّة والعبادة والخشية من الله إلى عباد الله، فقال عزّ وجلّ: ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾[١]، كذلك قال أمير البيان عليه السلام: «**أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ**»[٢] فأوّل نقطةٍ يصطدم بها الدين مع تلك البذرة هي معرفة الله والعلم به، وكذلك ورد في الروايات والنصوص الدينيّة أنّه: «**وَلا دين لِمَنْ لا عَقْلَ لَهُ**»[٣]، فالشخص الذي لا عقل له لا دين له، كذلك تمّ تعريف العقل على أنّه نور يُظهر الحقيقة: «**الْعَقْلُ نُورٌ فِي الْقَلْبِ يُفَرِّقُ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ**»[٤]، العقل نور حاضر في قلب العباد، وقد ورد في النصوص الدينيّة أنّ العقل ليس حجابًا أو مانعًا من الحقيقة، هو نورٌ وإذا كان حجابًا، فهو حجابٌ نورانيٌّ، يعني: هو يكشف ضمن حدوده عن سطوحٍ وأبعادٍ من الحقيقة.

العقل نورٌ إذا لم يُستعمل أصبح التديّن مستحيلاً، ولذلك قيل: «**وَلا دين لِمَنْ لا عَقْلَ لَهُ**»[٥]، العقل صديقٌ ورفيقٌ صادقٌ لكلّ إنسان «**صَدِيقُ كُلِّ امرئٍ عَقلُهُ**»[٦]، والعقل قوّةٌ من القوى الإدراكيّة والعمليّة للإنسان التي تُصبح العبوديّة لله ممكنةً من خلالها «**الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَاكْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ**»[٧]، وورد في العبارات الدينيّة أنّ العقل هو الرسول الباطني للإنسان، كما أنّ الأنبياء المؤيّدون بالوحي الإلهي هم الرسل الظاهريّون «**إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَئِمَّةُ عليهم السلام وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ**

---

[١]. سورة فاطر، الآية: ٢٨.

[٢]. محمد بن حسين شريف الرضي، نهج البلاغة، ص ٣٩.

[٣]. الحسن بن علي بن شعبة الحراني، تحف العقول، ص ٥٤.

[٤]. الحسن بن محمد الديلمي، إرشاد القلوب إلى الصواب، ج ١، ص ١٩٨.

[٥]. الحسن بن علي بن شعبة الحراني، تحف العقول، ص ٥٤.

[٦]. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ١، ص ١١.

[٧]. المصدر السابق.

فَالْعُقُول...»[١] وهاتان الحجّتان اللتان هما رسولا الله يقعان في امتداد بعضهما البعض، يعني: من خلال الرسول الباطني نصل إلى الرسول الظاهري، والرسول الظاهري يخاطب الرسول الباطني، ولهذا السبب مَن لا عقل له لا يمكن أن يكون مخاطبًا من قبل الأنبياء، ولن يكون مكلّفًا بأيّ تكليفٍ أيضًا.

الاتّجاه الدينيّ والمناهج الحسّية والتجريبيّة

ورد في العبارات الدينيّة عن العقل ما يلي: **أوّلًا**: هو نورٌ يوصل الإنسان إلى الحقيقة. **ثانيّاً**: مِن خلال الاستعانة بالعقل يُصبح من الممكن والميسّر تحقيق التديّن وتحقيق الدين واقعًا في مجال الحياة الفرديّة والاجتماعيّة. **ثالثًا**: للعقل مراتب. **رابعًا**: لا يقتصر العقل على كونه قوّةً من القوى الإدراكيّة وحسب، ولا يقتصر تأمين العلوم الإنسانيّة على الاستعانة بهذه القوّة وحسب، بل المعرفة العلميّة تتحقّق من خلال قوى وأدوات أخرى أيضًا. وهذا الاتّجاه القرآني والإسلامي بالنسبة للعقل، نظيرٌ لاتّجاهه فيما يتعلّق بالحسّ، ولكن مع هذا الفارق، وهو أنّ مجال استعمال الحسّ والقوى الحسّية، محدودةٌ جدّاً أكثر من العقل والقوى العقليّة فيما يرتبط باكتساب المعرفة العلميّة. وبالإضافة إلى ذلك، لا يُمكن أن يكون للحسّ آفاقٌ علميّةٌ بدون الاستعانة بالعقل وبدون مساعدة العقل والمعارف العقليّة.

والمسألة المهمة هي أنّه على الرغم من اهتمام النصوص الدينيّة بالحسّ كأداةٍ من أدوات البشر وقواها العلميّة، إلّا أنّها لا تختزل المعرفة العلميّة بالمعرفة الحسّية، واختزال المعرفة العلميّة بالمعرفة الحسّية يُؤدّي إلى توبيخ من يدعي إلى الدين أو يتديّن به، يقول القرآن الكريم حول أهل الكتاب الذين كانوا موجودين في زمان بعثة النبيّ: {**يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً**}[٢] وقد ذكر القرآن تفاصيل أكثر

[١]. المصدر السابق، ج ١، ص ٢١٦.

[٢]. سورة النساء، الآية ١٥٣.



حول طلب بني إسرائيل واليهود من موسى عليه السلام في سورة البقرة، قال تعالى: ﴿**وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾[١].

إنّ ربط إيمان موسى ودعوته برؤية الله، يدلّ على غلبة الاتّجاه الحسّي على ثقافة اليهود، في حين أن ما يُرى بالعين هو أمرٌ محدودٌ ومقيّدٌ، ولا يمكن أن يكون ذلك هو الله.

وطالما أنّ جميع الأديان تدعو إلى أمرٍ مقدّسٍ وأبعد من الأمور الدنيويّة والمحيطة بالعالم فلا يُمكنها أن تحدّ القوى الإدراكيّة للإنسان بالحواس، وأن تحصر معرفة الحقائق ومواضيع المعرفة العلميّة في الأشياء الملموسة والمحسوسة وتقيّدها بها، وهذه الحقيقة ليست مختصّةً بالدين التوحيدي والإسلامي، فالأديان المشوبة بالشرك والتي من خلال عدولها عن التوحيد تعتبر الملائكة ومدبري الأمور وسائر الحقائق الأخرى التي هي فوق عالم الطبيعة أربابًا متعدّدةً؛ ورغم أنّ اعتقادهم هذا مخالفٌ للوحي والعقل، لكنّه ليس ادعاءً حسيّاً وتجريبيّاً، وهو لا يقبل الإثبات أو النفي من خلال المعرفة الحسّية والتجريبيّة، إذ لا يمكن للحسّ والمعرفة المكتسبة عن طريق الحواسّ أن تثبت أيّ حقيقةٍ من الحقائق ما وراء الطبيعة، ولا يُمكنها أن تنفي أو تُبطل أيّ حقيقةٍ ما ورائيّة، يعني: المادّية، وحصر الوجود بالموجودات الطبيعيّة، واعتبار الظواهر الطبيعيّة من الحقائق الخارقة للطبيعة التي تُؤدّي إلى تفسير عالم الطبيعة بنحوٍ يتجاهل حقائق ما فوق الطبيعة، هي الأخرى عبارةٌ عن ادّعاء لا يُمكن إثباته بناءً على المنهج الحسّي أو العلوم التجريبيّة.

ولهذا السبب نجد أنّه رغم هيمنة الانطباعيّة والحسّية المادّية التي عادت في القرنين التاسع عشر والعشرين، إلاّ أنّها لا يمكنها أن تستمرّ كمدرسةٍ علميّةٍ، وغلبتها من الناحية المنطقيّة الاتّجاهات التشكيكيّة والنسبيّة التي تعتبر مطلق

[١]. سورة البقرة، الآيتان: ٥٥ و ٥٦.

العلم والمعرفة أمرًا ذهنيّاً أو شبه ذهني، وغلبة هذه الاتّجاهات يُخرج المناهج العقليّة وغيرها من المناهج السلوكيّة والشهوديّة الأخرى التي تُقدّم التوضيحات الدينيّة فيما يتعلّق بعالم الوجود خارج دائرة المناهج العلميّة، بل بالشرح والبيان المذكور تسقط المناهج التفسيريّة التجريبيّة عن الاعتبار أيضًا، ويحلّ محلّها المناهج التفسيريّة والانتقاديّة اللاحقة.

ويتّضح ممّا ذُكر أنّ الدين والتديّن، لما كانا يتطلّبان من الناحية المنطقيّة نوعًا من الأنطولوجيا (علم الوجود) والأنثروبولوجيا (علم الإنسان) ونظريّة معرفة تتناسب معهما، لذا فهما يمتلكان اتّجاهًا يتناسب معهما فيما يرتبط بالقوى المعرفيّة والأدوات والمصادر المعرفيّة. وفي النتيجة، هما يستعملان إلى جانب تعريفهما وتفسيرهما للعلم منهجًا أو مناهج علميّة تتناسب معهما، فالدين والتديّن يستلزم أنطولوجيا مقدّسة، ووجودًا مقدّسًا، وفي الضمن من خلال القبول بأصل الواقعيّة والحقيقة، فهما يكتسبان هويّةً واقعيّةً، وفي الاتّجاه الواقعي لا يُنفي نفسه بالتفسيرات المادّية للعالم، وإلى جانب ذلك فهو يحتاج إلى معرفة الحقائق فوق الطبيعيّة والميتافيزيقيّة.

إنّ الأصول والمبادئ المذكورة لا تستلزم نفي المعرفة الحسّية أو دور الحسّ والتجربة في تكوين المعرفة العلميّة، ولكنّها تمنع تقييد المعرفة العلميّة ومصادرها وقواها المعرفيّة ومواضيعها بالحسّ والأمور الطبيعيّة، وتمنع من حصر المنهج العلميّ بالمنهج التجريبيّ، وأوغست كونت الذي اضطر إلى حدّ المعرفة العلميّة وحصرها في المعرفة التجريبيّة المتعلّقة بالظواهر الطبيعيّة بسبب مبانيه، كان مضطرًا لأن يضع المعرفة التجريبيّة مقابل المعارف والمعتقدات التي تستند إلى المناهج العقليّة أو الشهود المعنوي أو التمثّلات الخياليّة والوهميّة، وعلى الرغم من ذلك فإنّ حكمه بأنّ المعرفة الحسّية والتجريبيّة لا تحتاج إلى المعارف العقليّة والشهوديّة، أو أنّ قبول المناهج العقليّة والشهوديّة ملازم لنفي المعرفة الحسّية والطرق التجريبيّة بشكلٍ مطلقٍ، هو ادعاءٌ لا أساس له من الصحّة



ومخالف للواقع، بل يتناقض مع الشواهد التاريخيّة أيضًا.

مكانة الوحي في المعرفة الدينيّة

إنّ أبرز ما يمُيّز الأديان على اختلافها، هو استعانتها بالمكاشفات والشهودات ذات المراتب المعنويّة والصوريّة المختلفة، تُذكر هذه الأنواع من المكاشفات والشهودات في الأديان تحت عناوين مختلفة من قبيل: الوحي والإلهام وأمثال ذلك. فالوحي والإلهام والمكاشفة والشهود ليسوا من نوع المعرفة الحسّية أو المعرفة المفهوميّة العقليّة، والقرآن الكريم، ينسب الوحي إلى الحيوانات أيضًا، ويقول: ﴿**وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ**﴾[١]، إنّ كلّ ما تفعله النحلة، وبناءها لخليّة النحل بكلّ ما فيها من نظم وترتيب ما هو إلّا وحيٌ إلهيٌّ.

كذلك يُطلق الوحي الإلهي على وحي الله للسماوات[٢] والأرض لكي تُخبر أخبارها[٣]. وكذلك استخدم الوحي الإلهي في الوحي النازل على النبيّ الخاتم، والقرآن الكريم المشتمل على الوحي الإلهيّ إنّما نزل بوحي من الله على النبيّ صلّى الله عليه وآله: ﴿**ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ**﴾[٤].

كما أنّ مَن يتلقّى الوحي يمُكن أن يكونوا أنبياء وغير أنبياء، بشرًا وغير بشر، ويمكن أن يكون إلقاء الوحي من طرف الله ومن غير الله، بل قد يكون من الشياطين أيضًا، يقول القرآن الكريم حول الشياطين: ﴿**وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ**﴾[٥]، إنّ الوحي الإلهي يُلقي

---

[١]. سورة النحل، الآية ٦٨.

[٢]. سورة فصلت، الآية ١٢.

[٣]. سورة الزلزلة، الآية ٤.

[٤]. الإسراء، الآية ٣٩.

[٥]. سورة الأنعام، الآية ١٢١.

بالحكمة إلى الإنسان، أمّا الشياطين فيُلقون إليهم بالجدال والنزاع مع الحقيقة؛ إذن للوحي والإلهام أقسامٌ ومراتب، والقسم المختص بالأنبياء عليهم السلام هو الوحي التشريعي، أمّا الوحي الإنبائي فهو أعمّ من الوحي التشريعي، وغير الأنبياء يستفيدون منه أيضًا، فالوحي الإنبائي هو نوعٌ من الوحي يطلع البشر بواسطته على حقيقةٍ من الحقائق، ويمكن أن يكون مفاد الوحي الإنبائي أمورًا مختلفةً.

العلاقة بين الوحي والعلم والدين

إنّ الوحي ليس من مقومات الدين والتديّن ولوازمهما، فالوحي ليس دينًا، كما أنّ العقل والحسّ والتجربة أو العلم والحكمة ليسوا دينًا أيضًا، إنّ الدين هو مسار الحياة العمليّة والميول الفرديّة والاجتماعيّة للبشر عندما تكون متوافقةً مع إرادة الله التشريعيّة، وبما أنّ إرادة الله التشريعيّة ـ خلافًا لإرادته التكوينيّة ـ تقبل التخلف العصيان؛ يعني: يمُكن للبشر أن يعتقدوا بالدين أو يُعرضوا عنه بإرادتهم واختيارهم، وفي النتيجة لا يمكن جعل أيّ أحدٍ متدينًا بالغصب والإكراه والإجبار، وذلك كما قال الله تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾[1].

يُعرف الدين بواسطة العلم والحكمة، والوحي كالنور وسيلةٌ يظهر بها العلم بالدين، والوحي نظير العقل سببٌ ووسيلةٌ وأداةٌ لتلقّي العلم، فالأنبياء عليهم السلام يكتسبون العلم بالدين من خلال الوحي التشريعي، وتبعًا لذلك يُؤمنون ويعملون بكلّ ما نزل عليهم عن طريق الوحي وعلموا به، وسائر المؤمنين يكتسبون العلم بواسطة الأنبياء والشريعة التي نزلت عليهم، والمؤمنين مثلهم مثل الأنبياء، يؤمنون بالدين بعد العلم به. أما الكفّار فعلى الرغم من معرفتهم بالدين وعلمهم به، إلاّ أنّهم يسلكون درب العناد والإنكار، قال تعالى: ﴿**آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ**﴾}.[2]

[١]. سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

[٢]. سورة البقرة، الآية ٢٨٥.

إنّ الوحي التشريعي مختصٌّ بالأنبياء، أمّا باقي المؤمنين فتحصل لهم المعرفة بالدين وبكلّ ما نزل على الأنبياء عن طريق الوحي التشريعي، وطريق معرفة باقي المؤمنين هو الحسّ والعقل والوحي الإنبائي، يعني: هناك بعض البشر يعلمون بشريعة أحد الأنبياء ورسالته عن طريق الوحي أيضًا، قال الله سبحانه تعالى عن حواري المسيح عليه السلام: ﴿**وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ**﴾[١].

علاقة الوحي بالحسّ والعقل

إنّ الحسّ والعقل من الأدوات والقوى التي ذُكرت أيضًا في المتون والنصوص الدينيّة كأدوات وقوى إدراكيّة، لقد تحدّثت المتون والنصوص الدينيّة إلى جانب الطبيعة والمُلك عن الملكوت وعن الله سبحانه وتعالى وعن أسماءه وصفاته وأفعاله باعتبارها موضوعات علميّة، بل ذُكر كلٌّ من المُلك والملكوت والطبيعة وما وراء الطبيعة على أنّها أفعال أسماء وصفات، أو على أنّها آيات ومظاهر الحقّ تعالى.

إذن في الإسلام، تمّ الاعتراف رسميّاً بأدوات وقوى معرفيّة أخرى بالإضافة إلى الوحي باسم الحسّ والعقل، فالحسّ والعقل من الأدوات والقوى المقبولة في الاتّجاهات غير التوحيديّة وغير الإسلاميّة، وهي مقبولة كذلك عند جزء كبيرٍ من التيارات الفكريّة، وعلى الخصوص الحديثة منها. ولهذا السبب في النظرة الأُولى أصبحت قوى وأدوات مشتركة، أو مباني علميّة مشتركة بين المفكرين المسلمين المعاصرين. هذا على الرغم من أنّ بيان وتفسير فلاسفة العالم الإسلامي لوظيفة الحسّ والعقل أو لهويّتهما لا يتساوى أو يتشابه مع تفسير الفلاسفة العقلانيّين أو التجربيّين للعقل والحسّ.

[١]. سورة المائدة، الآية ١١١.

علاقة العقل والحس مع النهجيين العقلاني والحسّي

إنَّ اشتراك المفكّرين المسلمين مع الفلاسفة العقلانيّين والحسّيين في الرأي في قبولهم لأداتيّ المعرفة، أي: العقل والحسّ، شبيهٌ بالاشتراك في الرأي بين العديد من فلاسفة العقلانيّين مع الحسّيينّ في قبولهم لأداة الحسّ كأداة معرفة؛ لأنّ هاتين الطائفتين لا يمتلكان تفسيراً وبيانًا مشتركًا حول شأن الحسّ ودوره وأثره باعتباره أداةً للمعرفة العلميّة حتّى مع وجود الاشتراك في الرأي حول الحسّ باعتباره أداةً للمعرفة العلميّة، كما أنَّه بالإضافة إلى وجود الاختلاف هاتين الطائفتين بين في أثر العقل على المعرفة العلميّة، كذلك ليس لديهما تعريفًا وتفسيراً مشتركًا حول العقل. فمن وجهة نظر ديكارت والفلاسفة العقلانيّين بل حتّى الفلاسفة المسلمين، يعتبر العقل أداةً للمعرفة العلميّة بشكلٍ رسميٍّ بالإضافة إلى الوحي، فالحسّ إذا لم يستخدم العقل ويعتمد عليه، لا يمكنه أن يجد مكانته واعتباره في الوصول إلى المعرفة العلميّة، وقد حاول ديكارت إثبات القيمة المعرفيّة الكونيّة للحسّ في الحكاية عن الحقائق العينيّة (الموضوعيّة) من خلال المعرفة العقليّة والعلميّة التي حصل عليها من خلال المناهج العقليّة، ويُرى ابن سينا أنّ الحسّ مسارٌ وطريقٌ للمعرفة، وقد أثبت بالأدلّة العقليّة أنّه بدون الحسّ إذا لم يعتمد أو يستعمل بعض القضايا العقليّة نظير استحالة اجتماع النقيضين، فلن يكون حتّى طريقًا للوصول إلى المعارف العلميّة الجزئيّة أيضًا.

ومن ناحيةٍ أخرى، رغم أنّ الحسّيين الوضعيّين ينفون القيمة المعرفيّة الكونيّة للعقل والفهم، لكنّهم لا يمتلكون تعريفًا وتفسيراً مشتركًا لحقيقة العقل، فهم إمّا مثل الحسّيين الوضعيّين لحلقة فينا الذين يعتبرون القضايا العقليّة المحضة مهملةً وبلا معنى، وإمّا إذا قبلوا بالمفاهيم والمعاني العقليّة غير المحسوسة، فإنّهم يعتبرون هذه المفاهيم والمعاني أمورًا ذهنيّةً صِرفةً، أو يعتبرونها اختراعات الثقافة أو [متناقلة] بين الأذهان، ولا يمكن إثباتها أَو دحضها أو تأييدها إلاّ عن طريق الحسّ. يعني: المعرفة الحسّية هي التي تمُهّد دخولها ضمن نطاق العلوم، بحيث يفتقد العقل بمفرده لأيّ نوعٍ من القيمة الكونيّة.



تشبيه العلاقة بين الحسّ والعقل بالعلاقة بين العقل والوحي

نظير هذه الخلافات بين العقلانيّين والحسّيين حول حقيقة الحسّ ومنزلته، وحتّى حول تعريف العقل وحقيقته، موجودٌ بين الذين يؤمنون بالوحي ومنهم فلاسفة العالم الإسلامي وبين العقلانيّين والحسّيين، يعني: رغم أنّهما يذكران العقل والحسّ باعتبارهما أداتين للمعرفة العلميّة، إلّا أنّهما لا يمتلكان بيانًا وتفسيرًا مشتركًا للعقل والحسّ.

ويعتبر الفلاسفة المسلمون بأنّ المعرفةَ العقليّة المفهوميّة التي يقبلها العقلانيّون أيضًا، قائمةٌ على المعرفة الشهوديّة والحضوريّة التي تسبقهما، ويرون أنّه للمعرفة الشهوديّة والحضوريّة مجالات وساحات بحيث تحكي عنها المعارف المفهوميّة في حدّ سعتها وقدرتها، ومن وجهة نظرهم، بالإضافة إلى أنّ الشهود والعلوم الشهوديّة تؤمن الحاجز المعرفي الضروري للدفاع عن هوية المعارف المفهوميّة العقليّة، فهي تمتلك إنجازاتٍ علميّةً جديدةً، وهي لا تتعارض مع العقل والحسّ أبدًا، بل هي تتجاوز المعارف الحسّية والعقليّة المفهوميّة البحتة. في هذا الاتّجاه يتمتّع الوحي بمكانةٍ خاصّةٍ باعتباره نوعًا خاصّاً من المعرفة الشهوديّة والحضوريّة.

على رغم اشتراك العقلانييّن في الرأي مع الفلاسفة المسلمين بشأن القيمة الكونيّة للمعرفة العقليّة، لكنّهم لا يقبلون بمثل هذه المكانة للمعرفة الشهوديّة والوحيانيّة بالمقارنة مع المعرفة العقليّة. فـ ديكارت لا يرى أيّ ارتباطٍ بين المعرفة العقليّة المفهوميّة وبين الشهود العقلي ووراء العقلي، والشهود (Intuition) في مصطلح ديكارت ليس شيئًا إلّا نفس الوضوح المفهومي، وهو يعتبر وضوح المفاهيم العقليّة أمرًا مستقلاً عن حقائق الوجود العقلي والشهود الوجودي لتلك الحقائق، فمن وجهة نظر ديكارت الحقائق الجوهريّة هي الجسم والنفس والله، وبعبارةٍ أخرى، لا توجد جواهر عقليّة ولا هويّة وجوديّة وشهوديّة لهذه الجواهر

في نظريته المعرفيّة، وعلى الرغم من أنّ جوهر النفس ليس جسمانياً ولا مادياً، إلا أنّه يسعى لمعرفة نفسه من خلال المعرفة المفهوميّة العقليّة، وهذا هو الأمر الذي وقع محلاً للاختلاف والافتراق بينه وبين فلاسفة المسلمين العقلانيّين كشيخ الإشراق وابن سينا؛ لأنّهما لا يعتبران معرفة النفس لنفسها معرفةً حسيّةً ولا معرفةً مفهوميّةً عقليّةً، بل هي معرفةٌ شهوديّةٌ ووجوديّةٌ، ونفس هذه المعرفة هي مصدر ظهور المفاهيم ومحلّ ارتباط المفاهيم مع الحقائق العينيّة.

مع غفلة ديكارت عن المعرفة الشهوديّة، أخرج الوحي من مسار المعرفة العلميّة، ولهذا السبب أخرج المتون والنصوص الدينيّة من نطاق المعرفة العلميّة أيضًا، وقد قطع الحسّيون بعد ديكارت الصلة والارتباط مع المفاهيم العقليّة مع كلّ الوضوح الذي تمتلكه عن الحقائق العينيّة (الموضوعيّة).

ومن خلال قراءة هذه المفاهيم بشكل موضوعي أو ذهني أو ثقافي، اعتبروا أنّ الحسّ هو قناة الاتصال الوحيدة مع الحقائق الوجوديّة، وسعوا لتأسيس الخصال التنويريّة للعلم من خلال المعارف الحسّية والتجريبيّة، ولكن لمّا كان الحس لا يستقيم بدون الاعتماد على القضايا العقليّة، لذا فقد اكتسبت العلوم التجريبيّة هويّةً ذهنيّةً أو بين ذهنيّة.

النتائج المنهجيّة والمنطقيّة للاتّجاهات المعرفيّة

إنّ الحسّ والعقل وكذلك الوحي عبارةٌ عن ثلاث أدوات معرفيّة، وكلّ واحدٍ من هذه الأدوات الثلاث تتبع منهجًا خاصًا بها لاكتساب المعرفة العلميّة، ونفي أيّ واحدةٍ من هذه الثلاث يُخرج المناهج المرتبطة بها عن مسار المعرفة العلميّة، فمنهج المعرفة الحسّية، هو المشاهدة والمواجهة المباشرة مع الظواهر المادّية والجزئيّة، وإذا لم يستند هذا المنهج إلى القضايا العقليّة الكليّة، وسارت بنحوٍ تعمد فيه على ذاتها فسوف تُصبح منهجًا استقرائيّاً، وبالطبع يواجه الاستقراء بعض المشاكل في وصوله إلى المعرفة الكليّة العلميّة، من أهمّها كيفيّة العبور من

الشهود الحسّي إلى القضية الكليّة، وهذا ما يُعبر عنه بإشكاليّة الاستقراء، ويستعين بوبر بالمنهج القياسي الاستنتاجي لحّل مشكلة الاستقراء، والمنهج القياسي الاستنتاجي يواجه مشاكل أيضًا، وهو ما نبحثه في مباحث فلسفة العلم[١].

منهج المعرفة العقليّة، هو منهج قياسيٌّ برهانيٌّ، وفي المنهج القياسي البرهاني تكون مواد القياس من المشهورات والمقبولات وليست من القضايا التي اكتسبت هويتها من الثقافة البحتة أو التي تكون بين الأذهان، وإنّما تكون من اليقينيّات، ولليقينيّات شأنيّة وظرفيّة أن تكون بين الأذهان، لكنّ اعتبارها ليس من هذه الجهة، ولليقينيّات أقسامٌ، مثل: الأوليّات، والفطريّات، والحسّيات، والتجريبيّات، والحدسيّات والمتواترات.

ولا بدّ أن يستعمل المنهج العقلي بعض هذه المقدّمات في كلّ قسمٍ من العلوم وذلك بحسب موضوع ذلك العلم، ففي الموضوعات الطبيعيّة، أي: في العلوم الطبيعيّة لا بدّ أن يستعمل الحسّيات والتجريبيّات، ويضطر العقل إلى تشكيل قياساته بالاستعانة بالحسّ في قياساته التي تَستعمل المقدّمات الحسّية وتبعًا لذلك تستعمل المقدّمات التجريبيّة، وحاجة بعض العلوم إلى الحسّيات والتجريبيّات أمرٌ واضحٌ وجليٌّ لدى الفلاسفة العقلانيّين تمامًا، فقد قال أرسطو في هذا الشأن ما يلي: «من فقدَ حسًا فقدَ عِلمًا»؛ يعني: بعض العلوم لا تحصل بدون الاستعانة بالحسّ.

بناءً على هذا، القول بأنّ الفلاسفة العقلانيّين لا ولم يستعملوا المناهج الحسّية والتجريبيّة، هو اتهامٌ كاذبٌ ولا يقبل الدفاع، وفي النتيجة إنّ المقارنة التي وضعها أوغست كونت بين المرحلتين الفلسفيّة والوضعيّة ـ حيث يعتقد بأنّه في المرحلة الفلسفيّة استخدم المنهج العقلي، أمّا في المرحلة الوضعيّة فقد استخدم المنهج التجريبيّ ـ هي مقارنةٌ غير واقعيّةٍ.

---

[١]. لمزيدٍ من الاطلاع، راجع كتاب: منطق البحث العلمي، كارل ريموند بوبر، ١٣٨٨.

يُمثّل كتاب الشفاء لابن سينا[١] دائرةً للمعارف في علومٍ مختلفةٍ، فإنّ هذا الكتاب يحتوي على الإلهيّات والرياضيات والطبيعيّات، ونصف حجم هذا الكتاب تقريبًا هو في المنطق والمنهج، وقد بحث في هذا الكتاب المناهج المختلفة للمعارف التي تُنشئ الهويّة الثقافيّة والاجتماعيّة وبين الذهنيّة، كما بحث منهج المعرفة العلميّة أيضًا، وفي كتاب برهان الشفاء منهجٌ في المعرفة العلميّة، أي: المنهج القياسي البرهاني، وقد ذكر ابن سينا في هذا الكتاب الحسّيات والتجريبيّات والقياسات الخفيّة الموجودة في هذين النوعيين من المقدّمات، وتناول في بضعة من فصول الكتاب الفرق بين الحسّيات والتجريبيّات، كما تعرّض للمشاكل والصعاب والنواقص الموجودة في القياسات التجريبيّة.

نتائج المنهج المعرفي للاتّجاه الوحياني

عندما يتمّ الاعتراف بالشهود والوحي والإلهام أيضًا كأداةٍ ووسيلةٍ معرفيّةٍ بشكلٍ رسميٍّ، فسوف يكون لها مسائل ومباحث ومنهج يختصّ بها، فالمعرفة الشهوديّة ليست معرفةً مفهوميّةً، بل معرفةٌ وجوديّةٌ، هي نوعٌ من المعرفة التي تحصل من خلال امتلاك قرينٍ ومرافقٍ، المعرفة الشهوديّة والوجوديّة لها أقسام ومراتب مثل المعرفة الحسّية ومثل المعرفة العقليّة المفهوميّة، فكما أنّ بعض مراتب المعارف الحسّية أو المفهوميّة العقليّة بديهيٌّ وأوّليٌّ ولا يستند إلى معرفةٍ سابقةٍ، وبعضها نظريٌّ، فكذلك المعارف الشهوديّة كما ذُكر سابقًا، لها أقسام ومراتبٍ، فبعضها من المنن والعطاءات الابتدائيّة، وبعضها مثله مثل المعارف الحصوليّة النظريّة، اكتسابيّةٌ تحصل نتيجةً للسلوك، وبعض مراتب الشهود مختلطٌ بوجود الإنسان، وبعض مراحلها حصيلةٌ لعمل الإنسان وسعيه.

مثلما أنّ لكلّ علمٍ من العلوم الحصوليّة الحسّية والعقليّة منهجه الخاصّ به حينما يكون نظريًا واكتسابيّاً، كذلك فإنّ العلوم الحضوريّة والشهودية الاكتسابيّة

[١]. الحسين بن عبد الله ابن سينا، الشفاء،١٣٧٦.



تتمتّع أيضًا بمنهجها الخاصّ بها، إنّ مناهج العلوم الحصوليّة هي مناهج مفهوميّة ونظريّة، ويصل الإنسان من خلال هذه المناهج إلى مفاهيم جديدة، ولكن منهج العلم الحضوري والشهودي هو بالتحوّل والصيرورة الوجوديّة للإنسان؛ لأنّ الإنسان يُصبح في هذا المنهج واجدًا لحقائق جديدة، ومن يكتشف علمًا حصوليّاً خاصًا يُعالج مشكلةً ما، يكون قد اكتسب مخزونًا من الخبرات التجريبيّة والعقليّة الخاصّة، ومن يصل إلى شفاء داء أو مرضٍ ما يكون قد جرى له تحوّلات وجوديّة متناسبة.

في تاريخ الإسلام، سعى أهل العرفان وراء شهود الحقائق التي هي طريق الدخول إلى ملكوت السماوات والأرض، وقد تحدّثوا عن منهجهم في السلوك، فسلوك أهل الشهود ليس مجرّد فعلٍ منطقيٍّ ومفهوميٍّ، بل مسيرةُ حياة ومعيشةٍ وطريقةٍ يتبعها تحوّلٌ وجوديٌّ في الإنسان، وقد دوّنوا مؤلّفاتٍ مثل: «منازل السائرين»[١]، وتناولوا مراحل السلوك ومنازله وميادينه، وذكروا ما يتناسب مع مئات الميادين أو المنازل، بل حتّى آلاف مرتبةٍ من مراتب السلوك، وتمثّل المنازل والميادين المذكورة مراتب السفر وهجرة الإنسان بدايةً من الوجودات المقيّدة والمحدودة زمانيّاً والشهودات الحسّية المقيّدة، لتصل إلى مراتب المثال والملكوت والشهودات والمُثل البرزخيّة وما بعدها لتصل إلى مراحل الكليّة والشهودات العقليّة، بل عبورًا من العوالم المختلفة وصولاً إلى الأسماء والصفات والإلهيّة.

لكلّ واحدٍ من المناهج الحسّية والتجريبيّة والعقليّة وكذلك الشهوديّة والحضوري مسائله ومباحثه وأحكامه الخاصّة. كما أنّه لكلّ واحدٍ من المناهج الحسّية والتجريبيّة والعقليّة وكذلك الشهوديّة والسلوكيّة آفاته ومشاكله الخاصّة به، ويقع على عاتق مباحث المنهجيّة معرفة نقاط القوّة والضعف وكذلك المغالطات والأخطاء، التي تترصد كلّ منهجٍ من المناهج المذكورة أعلاه.

---

[١]. الخواجة عبد الله الأنصاري، ١٤٠٠.

إنّ الأخطاء المنهجيّة تُوقع العلم الذي ينشأ باستخدام المناهج المختلفة في تعارضات وتناقضات منطقيّة، ووجود التعارض والتناقض بين الدليلين والاستدلالين بما هو أعمّ من أن يكون ذلك العلم تجريبيّاً أم مجرّداً، وكذلك التعارض بين نتائج شهودين هو من ضمن الشواهد والأدلّة التي تدلّ على وقوع خطأ ما، لا مفرّ للذين يسلكون أيّ واحدٍ من الطرق الثلاث للوصول إلى الحقيقة، من حلّ هذه التناقضات.

تفاعلات وتناقضات العلوم التجريبيّة

طالما أنّ التفاعلات العلميّة التي يعقبها محاولات لحلّ التناقضات والتي تحصل من خلال استعمال إحدى الأدوات الحسّية والعقليّة أو الشهوديّة والوحيانيّة، فهي تحصل في نطاق وحدود العلوم التي يتمّ تأمينها من خلال نفس هذه الأدوات، مثلاً: تثير النظريات العلميّة والبيانات المختلفة حول الظواهر الطبيعيّة والتجريبيّة، عند مقارنتها مع بعضها البعض مسائل خاصّة بها وبالتالي فهي تتطلّب حلولاً تتلاءم معها، وعندما تواجه فرضيّةً علميّةً معطياتٍ حسيّةً مختلفة عن الفرضيّة، عندها يقوم العلماء بتعديل نظريّتهم أو يقومون بتبرير حصول هذه الحالة المخالفة للفرضيّة، بحيث لا تُعتبر هذه الحالة الخاصّة نقضًا لكلّ النظريّة، وفي حال لم تُقدّم الطرق المختلفة إجاباتٍ مناسبةً، فإنّ ذلك يضطرّهم إلى تغيير النظريّة، أو إلى العدول عن المذهب الواقعي، واتّخاذ موقفٍ براغماتيٍّ، وعدم الالتفات إلى التهافتات وعدم اتساق البيانات، فيكتفون بالنتائج العمليّة للنظريّات المختلفة.

تناقضات العلوم العقليّة

إنّ العلوم العقليّة هي الأخرى مثلها مثل العلوم التجريبيّة، تواجه تناقضات متنوّعة ضمن حدود القياسات النظريّة وذلك في المجالات المختلفة، وبعض هذه التناقضات تبقى مطروحةً لمُدّةٍ طويلةٍ كمشكلةٍ ومعضلةٍ علميّةٍ بالنسبة لعلمٍ



معينّ، وهي تُعرف بالقضايا الجدليّة الطرفين (المتناقضة)، يعني: هي القضايا التي تمتلك في مقام الإثبات وبحسب الظاهر دليلاً وبرهانًا عقليّاً على كلا الطرفين، ولكن بما أنّ الطرفين المتناقضين لا يمكن أن يكونا صادقين أو كاذبين معًا، وإنمّا ينبغي أن يكون أحد الأطراف صادقًا حتمًا، بينما يكون الآخر كاذبًا حتمًا، فإذن لا بدّ أن يكون أحد البرهانيين مخطئًا، أو أنّ مضمون البرهانين لم يكن أمرًا واحدًا، ولم يكن هناك تصورٌ صحيحٌ لمحلّ البحث، وفي الحقيقة لم يكن هناك أيّ تناقضٍ، هذا النوع من التعارضات، يدعو المجتمع العلميّ والعلماء دائمًا إلى إجراء أبحاثٍ وتحقيقات علميّةٍ جديدةٍ من أجل أن تتمّ معرفة الخطأ في كل مراتب البرهان ومراحله، أو معرفة الخطأ في تصوير محلّ النزاع.

التناقضات المتعلّقة بالعلوم النقليّة

إنّ التناقضات التي ذُكرت سابقًا في العلوم الشهوديّة هي عبارة عن التلقّيات الشهوديّة التي تظهر في قالب المفاهيم بصورة كلماتٍ وعباراتٍ، وفي حال حدثت عمليّة بناءٍ للمفاهيم وصياغة للمصطلحات والعبارات في مرحلةٍ متأخرةٍ عن الشهود، فإنّ العلوم المفهوميّة المكتسبة من هذا الطريق سوف تكون عرضة للأخطاء والآفات المفهوميّة للعلوم الحصوليّة، وحتّى لو تشكّلت المفاهيم والعبارات في متن الشهود العقلي وما وراء العقلي وفي مسير الوحي الإلهي وأمثال ذلك، مع ذلك يمُكن أن يكون تلقي تلك المفاهيم والعبارات وفهمها من قبل المُتلقّين عرضةً للخطأ، وفي هذه الحالة، يظهر التفسير والفهم المتضارب، والخروج من هذا التعارض والتناقض يتطلّب مباحث منهجيّة خاصّة بها، وهناك العديد من المباحث المفهوميّة التي تُستخدم في حلّ التعارضات المرتبطة بالنصوص والمتون الدينيّة، وهناك جزءٌ من هذه المباحث هي مباحث منهجيّة.

تناقضات العلوم العقليّة والتجريبيّة

إنّ الذين يعتبرون الحس أو الشهودات الحسّية هي الوسيلة الوحيدة لمعرفة

العالم، لا يستعملون إلّا المنهجيّات المتعلّقة بالعلوم التجريبيّة وحسب، أمّا الذين يعتبرون العقل من وسائل وأدوات المعرفة العلميّة أيضًا، فلا مفرّ من أنّ يستعملوا منهجيّات العلوم العقليّة أيضًا، وهذه الفئة إذا قبلت بالحسّ أيضًا باعتباره وسيلةً لمعرفتهم العلميّة، فبالإضافة إلى عملهم بالأساليب التجريبيّة والمباحث الخاصّة بهذه المنهجيّات، سيُضطرون للتعرّض للعلاقات بين العلوم العقليّة والحسّية، أو ببيان آخر: بين العلوم التجريبيّة والمجرّدة أيضًا. وتتعرّض هذه الفئة ـ مضافًا لتعرّضها لأسلوب العلاقة بين العقل والحسّ ـ للتعارضات والتحدّيات التي تظهر بين العلوم التجريديّة والعقليّة، ويتحدّثون عن المنهج لحلّ هذه التحدّيات.

حضور الوحي والعقلانيّة الاستنباطيّة والتفسيريّة

إنَّ قبول الوحي والمعرفة الشهوديّة كأداة معرفيّة قويّة وفعّالة، مضافًا إلى أنّه يستتبع مباحث منهجيّة في السير والسلوك سوف يكون له نتيجتان منهجيّتان أخريتان في ناطق العلوم الحصوليّة، النتيجة الأوّلى ترتبط بمجموعةٍ من المفاهيم التي تحكي عن مراحل السلوك ومراتبه وخصوصًا إذا عاد السالك إلى الخلق بعد الوصول والسفر «من الخلق إلى الحقّ» و«السير من الحق إلى الحق» وكان السير في الخلق بمعيّة الحقّ، ففي هذه الحالة إذا كان إلقاء المفاهيم في قالب ومعيّة الحق فعلى الرغم من أنّ إلقاء المفاهيم بغطاءٍ من وبمعيّةِ الحقّ إلّا أنّ فهم وتلقي تلك المفاهيم والمعاني يُصاحبه مباحث ومناهج تفسيريّة خاصّة به، وتُنشئ هذه المجموعة من المباحث نوعًا خاصّاً من العقلانيّة في سياق التاريخ البشري تختلف عن العقلانيّة التجريبيّة والمجرّدة، ويمُكن أن يُشار إليها بالعقلانيّة الاستنباطيّة أو التفسيريّة أو النقليّة أو الوحيانيّة، وكلّ ثقافة وحضارةٍ وكلّ مجتمعٍ وتاريخٍ ينهل من الوحي الإلهي ويعترف بهذه الأدوات ومصادر المعرفة بشكلٍ رسميٍ ويكون على علاقة مباشرة مع الإلقاءات الإلهيّة والإلهامات السماويّة، فلا بدّ أن يتمتّع بهذا النوع من العقلانيّة حتمًا وأن يستفيد تبعًا لذلك من مباحث المنهجيّة ومسائلها المرتبطة به.



العلاقات والتعارضات بين العقل الاستنباطي وبين العقل التجريبيّ والمجرّد

النتيجة الثانية ترتبط بالعلاقات التي يتمّ إقامتها بين هذا البُعد من العقلانيّة وبين الأبعاد الأخرى، أي: الأبعاد التجريبيّة والمجرّدة للعقل، فكما أنّ وجود أداتين معرفيّتين هما الحسّ والعقل يُنشئ مباحث وبتبع تلك المباحث يُنشيء منهجيّات متعلّقة بعلاقات الحسّ والعقلّ ويتطلّب توضيح كيفيّة التعاون بين العقل والحسّ للوصول إلى المعرفة العلميّة، فكذلك وجود الوحي والشهود كأداةٍ للمعرفة العلميّة، يُنشيء مسائل ومباحث ومنهجيّات مرتبطة بالعلاقات بين الوحي والعقل والحسّ، إنّ العالم الحديث لمّا منح الاستقلال للحسّ والعقل كأدواتٍ ومسارات للمعرفة العلميّة وإلغاء الوحي والنصوص الدينيّة من متن المطالب العلميّة، أفرغ نفسه من المباحث والمسائل التي كانت موجودةً في القرون الوسطى، وتبعًا لذلك تبدّلت المسائل والمباحث، وعلاقات العلم والدين، أو العقل والدين لتصبح على شكل مسائل ومباحث مرتبطة بأمورٍ انضماميّة وخارجيّة، يعني: عادةً ما يتمّ تصنيف المباحث والمسائل العلميّة ضمن مباحث وقضايا غير دينيّة؛ لأنَّ الدراسات العلميّة حول الدين تعتبر دراسات خارج الدين أيضًا.

إنّ الوحي في العالم الإسلامي وفي النصوص الإسلاميّة أي: في القرآن والروايات هو العامل الذي يُلقي العلم ووسيلة التعليم، فالله تعالى عَلّم النبيّ صلى الله عليه وآله من خلال الوحي ما لا يستطيع أن يتعلّمه من نفسه. {**وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ**}[١]، وقد جاء النبيّ بدوره لتعليم البشر بما عُلِّم دون أن يبخل وليُعلِّم الآخرين حقائق وأمور لم يكونوا ليتمكّنوا أن يتعلّموها بأنفسهم أو باستعمال الأدوات المشتركة الحسّية والعقليّة المتوفّرة بين أيدي الجميع.

إنّ فهم القرآن والروايات وفهم النصوص اللغويّة التي تتشكّل في تفسير الروايّات، وإدراك التصوير الذي يُقدّمه القرآن الكريم لحقيقة التوحيد ومراتب الموجودات وخلافة الإنسان وكرامته على سائر الموجودات الكثيرة، والمقام

[١]. سورة النساء، الآية ١١٣.

الذي له {**عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ**}[١]، وفي خطابه معه، والمراتب التي يمُكن أن يتمتّع بها الإنسان في مراحل سلوكه نحو الحقّ، وكذلك في مراتب سقوطه في دركات جهنم، هو قسمٌ من العقلانيّة التي تَظهر في ذيل حضور الوحي في الثقافة الإسلاميّة، وهناك قسمٌ آخر من هذه العقلانيّة يهتمّ بكيفيّة ومنهج التفاعل بين العقل التجريبيّ والمجرّد مع الاستنباط الذي يستنبطه من نصوص الوحي، وهذا القسم من العقلانيّة يخلق علومًا ومؤلفاتٍ علميّةً خاصّة به أيضًا، وما دام الوحي يتمتّع بمرجعيّةٍ ومكانةٍ معرفيّةٍ خاصّةٍ في الثقافة الإسلاميّة، فلا مفرّ من دخول المجتمع العلمي في هذا القسم من العلوم، ولا يمُكن للنظام الأكاديمي الذي للدول والمجتمعات الإسلاميّة أن يفرغ من هذا المجال من العلوم التي تأتي تحت عباءة المرجعيّة والهيمنة العلميّة للعالم الحديث إلّا فقط وفقط إذا اعتمد على تعاريف العلم والعقل التي استقرّت لدى الفلاسفة الغربيّين بعد ديكارت أمثال كانط وهيغل ونيتشه وكونت وعلماء حلقة فيينا أو حلقة فرانكفورت.

المطالعات العلميّة الحديثة المتعلقة بالوحي والدين والميتافيزيقيا

إنَّ إلغاء الوحي باعتباره أحد أدوات المعرفة العلميّة لا يعني إلغاء الدراسات العلميّة الحديثة حول الوحي والدين أو حول النصوص الدينيّة، وإنمّا في الدراسات العلميّة الحديثة كعلم الاجتماع للدين، وعلم النفس للدين، اعتبرت الادعاءات الوحيانيّة بمثابة شيءٍ[٢] وموضوع للدراسات العلميّة، في مثل هذه الدراسات، يُلحق الدين بمجال الإنسانيّات Humanities، فبما أنّ العلوم الاجتماعيّة والعلوم الإنسانيّة تتناول مجال الإنسانيّات خلافًا للعلوم الطبيعيّة، لذا فهي تبتني على قسمٍ من المعارف الأكاديميّة، والذي على الرغم من أنه لا يقوم بأيّ عملٍ علميٍّ بمعناه الخاصّ، إلّا أنّه مسؤولٌ عن فهم المواضيع التي تُقدّم العلوم الاجتماعية نظريات علميّة حولها.

[١]. سورة القمر، الآية ٥٥.

[٢]. [مصطلح فلسفي يعني: متعلق المعرفة ومرادفها باللغة الإنجليزية: Object] (م)



إنّ منهج هذا النوع من المعارف ليس نهجًا علميّاً، وإنّما هو منهج تفسيري وهرمونطيقي، فالعلوم التي هي من قبيل علم الاجتماع والاستشراق والانثربولوجيا (علم الإنسان) تكون مسؤولةً عن فهم النصوص الدينيّة والأنشطة المعرفيّة التي تكوّنت حول هذه النصوص، مثل: الفقه، الحديث، التفسير، علم الكلام، وفي هذا الاتّجاه تعتبر الفلسفة والميتافيزيقيا جزءًا من الإنسانيّات أيضًا، أي: الميتافيزيقيا ليست علمًا، وليس لها قيمة معرفيّة أو كونيّة، وإنّما الميتافيزيقيّة هي ظاهرةٌ ثقافيّةٌ، ظهرت أثناء بناء العالم البشري بجهود البشر، ولها دخالةٌ في تكوين حياتهم، من دون أن يكون لها هويّةٌ علميّةٌ وقيمةٌ كونيّةٌ، في هذا الاتّجاه تمثّل النصوص الدينيّة والتفاسير المشتقة منها مجموعةً من المعاني التي ليس لها إلّا هويّة ثقافيّة؛ يعني: هي ظواهر لها دخالةٌ في تكوين حياة البشر، وهذه الأمور هي موضوعات وُضعت من أجل المعارف العلميّة والتي لها وظيفة معرفيّة، وتتناول بيان الحياة البشريّة.

كيفيّة تفاعل العلوم الوحيانيّة مع العلوم العقليّة في العالم الإسلامي

في الثقافة الإسلاميّة، نجد أنّه لمّا كان الوحي مثله مثل العقل والحسّ من أدوات المعرفة العلميّة، لذا فإنّ المعارف والعلوم المفهوميّة التي تتشكّل في طول الوحي تتفاعل مع المعارف العلميّة التي يتم الحصول عليها عن طريق العقل التجريدي والتجريبيّ، وهذا التفاعل يخلق منهجيّات خاصّة في مسير ازدهار علوم العالم الإسلامي. وفي مجموعة المباحث التي تشكّلت حول العلم والمعرفة العلميّة في العالم الإسلامي هناك بحثٌ ونقاشٌ دائمٌ حول تقييم العلاقة بين المعارف الوحيانيّة والمعلومات التي تكوّنت عن طريق فهم النصوص الدينيّة من جهةٍ وبين المعارف العقليّة المجردة والتجريبيّة من جهةٍ أخرى.

لقد مالت بعض الاتّجاهات نحو نوعٍ من الظاهريّة الانتقائيّة فيما يتعلّق بالنصوص الوحيانية بدوافع كلاميّة لها جذورٌ في الأحداث التاريخيّة التي وقعت

في صدر الإسلام، وخلافاً لأقسام مختلفة من هذه النصوص التي تُقدّم العقل والحواس كأدوات فعّالة للمعرفة العلميّة، رفضوا المعرفة العقليّة أو وضعوا خطاً أحمر للإدراكات العقليّة، فالمجموعة الأولى التي رفضت المعرفة العقليّة بشكلٍ مطلقٍ ورفضت حتّى التساؤل العقلي المفهومي، استفادت من سلطة الأمويّين في القرنِ الأوّل، وظهر شكلهم المعدّل في نهاية القرن الأوّل بصورة أهل الحديث، وأمّا المجموعة الثانية فقد تشكّلت على صورة التيّار الكلامي الأشعري وذلك من خلال التعديل في تيار أهل الحديث.

وبموازاة اتّجاهات أهل الظاهر وأهل الحديث الذين نهوا عن التفكير مطلقًا أو حتّى عن السؤال والتساؤل، واعتبروا أنّ النصوص والمتون المعيّنة التي يقصدونها هي الطريق الوحيد للعلم بالحقائق، ظهر أفراد شاذون قليلون، من قبيل: أبي العلاء المعرّي، وجعلوا العقل والتفكير العقلي في النقطة المقابلة للتفسيرات الوحيانيّة والنقليّة فيما يتعلّق بالعالم، ولكنّ هذا المسار لم يُتَح له فرصةُ التأثير الاجتماعي والثقافي.

وعلى كلّ حال، إنّ الحوار حول العلاقة بين الوحي والنصوص الوحيانيّة، وبين العقل وإدراكات العقل التجريبيّة والمجرّدة هو حوارٌ مستمرٌّ في التاريخ الإسلامي، وقد استخدم الغزالي الطوسي ـ الذي هو مفكّرٌ أشعريٌّ ومتأثّرٌ بشكلٍ كبيرٍ بالنهج الصوفيّ أيضاً ـ العقل المفهوميّ بصبغةٍ كلاميّةٍ ضمن حدود الأسس الكلاميّة، ومع ذلك، أيّد المنطق الذي يتضمّن المنهج البرهاني، وقد وجّه الغزالي في كتاب «تهافت الفلاسفة» عشرين إشكالاً لأولئك الذين فسّروا حقائق الوجود بالمنهج العقلي، واعتبر أنّ ثلاثة إشكالاتٍ من تلك الإشكالات تُشكّل مبرراً لتكفيرهم.

عودة تعارض الدين والشريعة مع العقل إلى التعارض بين العقل والنقل

لقد كتب ابن رشد في القرن السادس وبنهجٍ فلسفيٍّ وعقليٍّ في جوابه كتاب «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» وألّف ابن تيمية في

القرن السابع بنهج أهل الحديث كتابًا بعنوان «تعارض العقل والنقل»، وقد تطرّق في هذا الكتاب في خمسة مجلّدات لمسألة تعارض العقل والنقل، واعتبر أنّ استعمال العقل ضمن حدود البديهيّات وضمن إثبات أصل الدين من طريق العقل أمرًا جائزًا، أمّا معرفة بقيّة الأمور فهو على عاتق النقل، ولم يقبل بالمنطق وبالمنهج البرهاني، ولا باستعمال العقل في المسائل النظريّة، وقد تكلّم الغزالي عن تعارض الفلسفة والدين وعلاقتهما ببعضهما البعض، وتحدّث ابن رشد عن العلاقة بين الحكمة والشريعة، وتحدّث ابن تيمية عن علاقة العقل والنقل. ولكن أصل هذه الاختلافات ليس في الدين والفلسفة أو الشريعة والحكمة، بل أصل هذه الاختلافات يعود إلى العلاقة بين العقل والوحي وبالطبع، فإنَّ الاختلاف في العلاقة بين الوحي والعقل يظهر في اختلاف العلاقة بين النقل والعقل.

إنّ الدين والشريعة لا يتعارضان مع العقل وأمثاله، فالدين والشريعة هما أسلوب العيش الذي تمّ تعيينه بواسطة الإرادة التشريعيّة الإلهيّة، وعلى الإنسان مسؤوليّة معرفته والعمل به، والوحي هو الوسيلة التي أنزل بها الدين على الأنبياء، وهم عرفوا الدين من خلال الوحي، وبلغوه للبشر. الإشكال هنا هو: ما هو دور العقل في معرفة حقائق العالم وفي معرفة الدين؟ فقد أبلغ الوحي للبشر بقالب النقل، بقالب كلام، والبشر عن طريق النقل، علموا عن الوحي الإلهي ومفاده.

يعتبر البعض أنّ الطريق الوحيد لمعرفة الدين ومعرفة الأمور الدينيّة، أي: معرفة الحقائق التي يقوم عليها الدين، أي: الله سبحانه وتعالى وأسمائه وصفاته ونظام العالم وكذلك النبوّة والمعاد والشريعة، هو الوحي وبالنتيجة النقل. وفي المقابل يرى البعض الآخر أنّ العقل أيضًا مفيدٌ في معرفة هذه الأمور، فإذا كان كلاًّ من العقل والنقل فعّالٌ في معرفة الحقائق المذكورة وتقع على عاتقه هذه المسؤوليّة، فلن يكون هناك أيّ إشكالٍ طالما اتّفق العقل والنقل مع بعضهما، وإنّما يحصل الإشكال حينما يحصل تعارضٌ بين العقل والنقل. وهذا هو عين الإشكال الذي ذكره ابن رشد تحت عنوان الاختلاف بين الشريعة والحكمة،

ولكن بالطبع تعبير ابن تيمية أدقّ من تعبير ابن رشد، فقد تحدّث ابن تيمية عن تعارض العقل والنقل.

شروط تشكّل التعارض بين العقل والنقل

بكلّ الأحوال، إنّ التعارض بين النقل والعقل أو بين الوحي والعقل أو بين الشريعة والحكمة لا يمُكن أن يكون مُتصوّرًا إلّا حينما يكون للوحي وبتبعه النقل شأنيّة إبراز العلم مثله مثل العقل، فيكون كلاهما من ضمن وسائل التعليم والتعلّم وأدواته، وإذا فَقَد أحدهما اعتباره العلمي، فلن يبقى مكانٌ للنزاع والتعارض.

وفي العالم الإسلامي، ينشأ التعارض بين مفاد العلوم المستمدّة من طريق النقل مع العلوم المستنتجة من طريق العقل، وذلك بسبب المكانة التي يتمتّع بها الوحي والنقل في هذا العالم، وقد خلقت هذه القضية نِقاشاتٍ مستمرّةً في التاريخ الإسلامي، والآن مع تجدّد الحياة الثقافيّة للأمّة الإسلاميّة من المتوقّع أن تُثار هذه المباحث المذكورة مرّةً أخرى، والمباحث التي طُرحت في الماضي تحت عنوان تعارض الدين والفلسفة أو تعارض الحكمة والشريعة أو العقل والنقل، تُطرح الآن في العالم الإسلامي خلال العقود الخمسة الأخيرة على وجه الخصوص بعنوان العلم الديني.

الفرق بين مباحث العلم الدينيّ ومباحث العلم والدين

إنّ العلم الدينيّ هو مفهومٌ خاصٌّ طُرِح أوّل مرّةٍ بواسطة المسلمين الذين تتبّعوا الحضور المتجدّد للوحي والنقل في تكوين النظريّات العلميّة، وهذا العنوان يختلف عن عنوان العلم والدين الذي نشأ في البيئات الأكاديميّة الحديثة قبل ذلك، فبحث العلم والدين يسلّط نظره أكثر على العلاقة الخارجيّة التي بين العلم الحديث والدين، فيتتبّع هذا النوع من المباحث غالبًا العلاقة بين الواقعيّات الاجتماعيّة والثقافيّة والتاريخيّة للدين بعنوانه ظاهرةً وجوديّةً أو واقعيّةً ثقافيّةً وقيميّةً وبين المفهوم الحديث للعلم، وبدون أن يتكوّن مفهوم العلم الحديث في



إطار الفلسفات المعاصرة كان في معرض التحدّيات وكانوا يتتبّعون معنى العلم الذي لا يختزل العقل بالأمور الثقافيّة والتاريخيّة والذي لا يَعبر ساكتًا غافلاً أمام القيمة الكونيّة للوحي.

عودة العلاقة بين العقل والنقل إلى علاقة العقل الاستنباطي بالعقل التجريبيّ والمجرّد

رغم أنّ عبارة تعارض العقل والنقل أدقّ من عبارة تعارض الحكمة والشريعة مع الدين والفلسفة، لكنّه مع ذلك ليس تعبيراً تامّاً؛ لأنّه لا يُمكن أن يكون هناك تعارضٌ بين النقل والعقل، إذ النقل نصٌّ مكتوبٌ وهو إذا كان وحيًا وكلامًا إلهيّاً يأتي من طرف متكلّمٍ يُفهم في نصّ الوحي، يعني: الشخص الذي يتلقّى الوحي الإلهي يفهم معناه ومراده بأدقّ وجهٍ، ومن ناحيةٍ أخرى، فإنَّ مخاطب النقل أيضًا ـ أي: الشخص الذي يكون في أفق الإدراك المفهومي والذي يتمتّع بالعقل البشري المشترك، والذي حصل إظهار النقل في الخطاب من خلاله، هو الآخر قد فهم النقل بالقوّة الإدراكيّة التي يمتلكها، أي: فهمه بواسطة عقله.

العقل التجريبيّ والتجريدي والاستنباطي

إنّ العقل قوّةٌ إدراكيّةٌ بحيث إذا لم نعتبره موضعيّاً أو مبنيًا على بنيةٍ ثقافيّة وتاريخيّة، وإذا انتبهنا إلى طبيعته التنويريّة، فهو يقوم بنشاطٍ نظريٍّ في ثلاثة مجالات، ويُنشيء من كلّ مجالٍ منها قسمًا من العلوم.

المجال الأوّل: هو التأمّلات الداخليّة والعقليّة التي تتشكّل في حاشية الشهودات الوجوديّة للإنسان، وشهود الوجودات العقليّة المجرّدة، ومن خلال هذا الطريق تظهر العلوم العقليّة المحضة الموجودة في العلوم المجردة، والرياضيات هي أدنى مستوى من هذه الفئة من العلوم.

المجال الثاني: هو مجال الواقعيّات الطبيعيّة والسيّالة والجزئيّة والمادّية،

والعقل لا يعرف هذه الفئة من الأمور بدون مساعدة الحسّ، وهو يحصل على العلوم التجريبيّة عن طريق التعامل مع الحسّ، فالحسّ هو أداةٌ معرفيّةٌ لا يمكن أن تصل إلى أيّ حكمٍ بدون حضور العقل والاستعانة به، وهو لا يتّخذ أيّ خطوةٍ علميّةٍ، ولا يمكن له إنّشاء العلوم التجريبيّة إلّا بالاستعانة بالعقل، ويمكن أن نطلق على هذا القسم من نشاط العقل عنوان العقل التجريبيّ، كما أنّه يمُكن أن يُطلق على القسم السابق عنوان العقل التجريدي.

المجال الثالث: هو مجال المعارف التي يكتسبها العقل لا بواسطة مساعدة الحسّ بل بواسطة الوحيّ ومجرّبات أهل السلوك، وهذا القسم من نشاط العقل يتكوّن من خلال الاستعانة بالنقل المتّصل بالوحي أو بالعقل المتصل بكشف المعصوم، وهو الذي يخلق العلوم النقليّة، ويمكن أن يُطلق عليه عنوان العقل الاستنباطي والبياني، وأمثال ذلك.

بناءً على هذا، فإنَّ تعارض العقل والنقل الذي يقع في ظرف فهم المخاطبين بالوحي، هو في الحقيقة تعارضٌ بين قسمين من أنشطة العقل الآدمي، يعني: التعارض بين العقل الاستنباطي وبين العقل التجريدي أو التجريبيّ، فإنّه توجد تفاعلات عديدة بين العقل الاستنباطي والعقل التجريدي والتجريبيّ قبل أن يحصل التعارض، وتوجد آراء عديدة حول علاقة العقل الاستنباطي ـ أو بحسب تعبير [محمد عابد] الجابري العقل البياني ـ وبين العقل التجريدي والتجريبيّ.

رأي الجابري بشأن علاقة العقل البياني والعقل البرهاني والعرفاني

يرى البعض كما ذُكر سابقاً أنّ علاقة العقل الاستنباطي مع العقل التجريبيّ والتجريّدي هي التباين وحتّى التعارض المطلق، كذلك، هم يعتقدون بأنّ كلّ شخصٍ يمتلك عقلاً، لا إيمان لديه، ومرادهم هو العقل التجريدي والتجريبيّ، يعني: ليس لديهم اتّجاه إيجابي نحو النقل والنصوص الدينيّة، ولا يمكن أن يكون لديهم ذلك، وكلّ شخصٍ يمتلك إيمانًا فلا يمكن أن يكون لديه عقلٌ برهانيٌّ أو



تجريبيٌّ، ويذكر [محمد عابد] الجابري ثلاثة أنواع من العقل: العقل البرهاني، والعقل البياني، والعقل العرفاني، ومراده من العقل العرفاني نفس العقل الشهودي الذي هو محور السلوك العرفاني أيضًا. ومراده من العقل البرهاني هو نفس العقل المفهومي الاستدلالي بما أعم من أن يكون تجريبيّاً أو مجرّدًا. ويعتبر الجابري العقل البرهاني من خصائص العالم الحديث، ويعتقد بأنّ العالم الإسلامي لم يستفد من هذا النوع من العقل والعقلانيّة.

ومن وجهة نظر الجابري، يقع العقل العرفاني مقابل العقل البرهاني، وهو يمنع من تشكّل العقلانيّة البرهانيّة وظهورها، ويعتبر الجابري أنّ فلاسفة العالم الإسلامي كالفارابي وابن سينا الذين كانوا في شمال خراسان كانوا واقعين تحت تأثير العقل العرفاني، وفلسفتهم عقيمةٌ في تكوين العقل البرهاني، ويرى أنّ العقل البياني ناظرٌ إلى العقلانيّة التي تتشكل في حاشية العقل العرفاني وفي ذيل النقل، ومن وجهة نظره، العقل البياني هو الآخر يرتبط مع العقل البرهاني تبعًا للعقل العرفاني، وهذا كلام من الجابري الذي ينسب العقل البرهاني والاستدلالي للمعتزلة لا يخلو من قوّة، وأمّا اعتقاده بأنّ عقلانيّة الفلاسفة المسلمين هي نوع من العقل العرفاني أو أنّه متأثر بالتيّارات العرفانيّة، فهو ليس بالكلام الخطأ تمامًا.

خطأ الجابري بخصوص المعتزلة والفلاسفة المسلمين

إنّ الإشكال في كلام الجابري هو أنّ ما ذكره عن المعتزلة أو الفلاسفة المسلمين، ليس تمام الحقيقة، يعني: رغم أنّ المعتزلة التفتوا إلى العقل البرهاني والاستدلالي، واعتبروا أنّ العقل المفهومي وسيلةً للوصول إلى الحقيقة، إلّا أنّهم لم يقولوا بتباين العقل البرهاني مع الوحي أو عدم انسجامهما، وفي النتيجة عدم انسجام العقل البرهاني مع النقل، فقد استعمل المعتزلة النقل في حواراتهم العديدة مع أهل الحديث ومع الأشاعرة في حالاتٍ عديدةٍ أيضًا، فهم يعتبرون الوحي والنقل مُؤيّدان للعقل البرهاني، والعقل البرهاني هو أيضًا شاهدٌ على

الوحي والنبوّة والنقل.

ولم يقل فلاسفة العالم الإسلامي كالفارابي وابن سينا وكذلك شيخ الإشراق والخواجة نصير الدين الطوسي والميرداماد وصدر المتألّهين بالتعارض بين الشهود والعرفان مع البرهان، بل كانوا يثبتون بالعقل البرهاني وجود العقل الشهودي والوحي وحضورهما، ويعيدون الجذور الوجوديّة للمفهوم البرهاني أيضًا إلى العقل الشهودي، وقد خصّص ابن سينا النمط العاشر من الإشارات بمقامات العارفين، وفي ذلك النمط أثبت نمط مقامات أهل المعرفة بالبرهان، وحديث ابن سينا وأبو سعيد أبو الخير شاهدٌ على كيفيّة تفاعل العقل البرهاني والعرفاني في العالم الإسلامي، وقد قال ابن سينا عن أبي سعيد: «ما أثبتناه نحن بالبرهان فهو يراه»، وقال أبو سعيد: «ما نراه نحن، أثبته هو بالبرهان».[١]

على الرغم من أنّ العقل البرهاني والعرفاني ليسا غير متوافقين، إلّا أنّه توجد بينهما فاصلة كبيرة، إذ المعرفة العرفانيّة هي معرفةٌ شهوديّةٌ وتُكتسب نتيجة الاتصال أو الإحاطة بحقيقة المعلوم، أمّا المعرفة البرهانيّة فهي معرفةٌ مفهوميّةٌ يتمّ اكتسابها ـ كما يقول مولوي: ـ بعصا أهل الاستدلال الخشبيّة، وكثيرًا ما تقع هذه العصا الخشبيّة في معرض المغالطات وأمثالها، ولهذا السبب هي من وجهة نظره ليست متينةً، فهذا ابن سينا بعد أن رأى أنّ براهينه عاجزةٌ عن إثبات المعاد الجسماني، أثبت أصل إمكانه بالعقل البرهاني، ثمَّ قال أنّه يرى بأنّه قابلٌ للإثبات بالاستعانة بالنقل، وبعد أن اعتبر المدرس الزنوزي الآقا علي الحكيم[٢] الدلائل النقليّة في بحث المعاد الجسماني تامّةً، صرّح بهذا الأمر، وهو أنّه مع التصريحات النقليّة بالمعاد الجسماني لا يمكن لأيّ عاقل إنكاره، يعني: بعد أن أثبت العقل

[١]. لقد جاء خبر هذا اللقاء وتفاصيله في كتب عديدة، وأقدم ذكر له جاء في كتاب «أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد»، ولمزيدٍ من الاطّلاع راجِعْ: حسين بدر الدين محمّد بن منور، أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، الطبعة الأولى، طهران، دار النشر سنايي، ١٣٧٨.

[٢]. الآقا علي المدرس (ولد سنة ١٢٣٤ هـ في أصفهان، وتوفي سنة ١٣٠٧ هـ في طهران).

أصل النبوّة والوحي والعصمة، وأخبر النبيّ عن المعاد الجسماني فإنكاره هو بمثابة الإنكار للعقل.

ويرى صدر المتألّهين أنّه من خلال إثبات العقل للتوحيد والنبوّة والوحي، تثبُت مرجعيّة النقل للمعارف العلميّة، فهو يُقدّم قول المعصوم باعتباره أمرًا يمُكن أن يقع حدًّا أوسط في البرهان، وقد تكلّم صدر المتألّهين في رسالة الأصول الثلاثة، عن تلاؤم البرهان مع الشهود الوحياني وانسجامهما، وبيّن الآفاق الجديدة التي يفتحها الوحي على العقل المفهومي.

العلاقة الطبيعيّة بين العرفان والفلسفة

بناءً على هذا، على الرغم من أنّ الفلسفة الإسلاميّة تقبل مرجعيّة الشهود وكون الوحي طريقًا لمعرفة حقائق الوجود، لكنّها لا تعتبر ذلك في قبال العقل المفهومي البرهاني، فهي تضع نشاطه الأساسي في مدار العقل البرهاني، كما أنّ أهل العرفان يجعلون محور نشاطهم في السلوك الوجودي وشهود حقائق العالم، وعلى هذا الأساس، فإنَّ كلام الجابري بشأن كلٍّ من المعتزلة وفلاسفة العالم الإسلامي أيضًا هو كلامٌ غير تامٍّ، يعني: رغم أنّ المعتزلة قبلوا بالعقل وبمرجعيّته العلميّة، لكنّ هذا التصرّف منهم لا يقع في قبال مرجعيّة الوحي والنقل، كذلك بالنسبة للفلاسفة المسلمين، فعلى الرغم من إقرارهم بالشهود والسلوك وعلى رأس ذلك الوحي الإلهي باعتبارهما أفضل طريقين للوصول إلى الحقيقة، ولكنّهم لا يعتبرون هذا الأمر بمثابة نفي اعتبار العقل البرهاني ومرجعيّته، بل على العكس من ذلك نجد أنّ هؤلاء الفلاسفة رغم أنّهم يعتقدون باعتبار السلوك العملي أو باعتبار التلقي الشهودي للحقائق، إلاّ أنّنا نجد أنّهم جعلوا محور عملهم قائمًا على المعرفة البرهانيّة، وهم يعتقدون بأنّ اعتبار الوحي والشهود ومنزلتهما ناتجٌ عن البراهين العقليّة، فقد أثبت شيخ الإشراق من خلال البرهان العقلي هذه الحقيقة، وهي أنّ البرهان والمفهوم ليسا الطريق الوحيد لمعرفة حقائق العالم، وأنّ لهذه

المعرفة حدودها، وأثبت من خلال البرهان أنّ الإنسان لا يمتلك القدرة على العِلم بنفسه من خلال المعرفة المفهوميّة العقليّة، وأنّ إمكان علم الإنسان بنفسه غير ممكنٍ إلّا من خلال المعرفة الشهوديّة. ويرى شيخ الإشراق أنّ الفيلسوف الكامل هو الذي يتمتّع بكلٍّ من المعرفة البرهانيّة والمعرفة الشهوديّة للحقائق معًا.

وادعاء عدم الانسجام بين الشهود والبرهان، والذي يُشار إليه من خلال عنوان عدم الانسجام بين العقلانيّة العرفانيّة والبرهانيّة هو ادعاءٌ يحتاج إلى برهانٍ في حد ذاته، فإنَّ ادعاء التوافق والانسجام بين هاتين المرتبتين ليس مسموعًا بدون برهانٍ أيضًا، وقد أقام الفلاسفة المسلمين من الفارابي إلى صدر المتألّهين كلّ منهم على حدةٍ برهانًا على هذا الأمر، فنسب الفارابي الوحي إلى قوّةٍ قدسيّةٍ، واعتبر أنّ القوّة القدسيّة هي للشخص الذي يكون صاحب عقلٍ مستفادٍ، وصاحب العقل المستفاد هو شخصٌ على اتصالٍ وجوديٍّ مع العقل الفعال وروح القدس، فيصبح هو بنفسه مخزنًا للعلم الإلهي، وبنحوٍ من الأنحاء يُصبح مصداقًا لبعض الروايات التي تحدّثت عن علم الإمام المعصوم، يعني: هو يعرف أيّ شيء يريد أن يعرفه بدون أن يحتاج إلى المقدّمات التي يكون لها دور العلل الاعداديّة لفهم الحقيقة.

نظرية امتناع العقلانيّة في الثقافة الإسلاميّة

يُردّد بعض المعاصرين الإيرانيّون نظير ما قاله الجابري عن العقل البرهاني وتعارضه مع العقل العرفاني والعقل البياني مع اختلافاتٍ طفيفةٍ، فهم أيضًا يضعون العقل البرهاني مقابل الوحي والنقل على غرار الفلاسفة المحدثين، ولا يقرّون بالقيمة الكونيّة للوحي والنقل بشكلٍ رسميٍّ، ومن وجهة نظر هؤلاء يُعيق وجود الوحي والنقل في العالم الإسلامي تشكّل العقلانيّة ونموّ الفكر العقلاني، ولا ترى هذه المجموعة ـ خلافًا للجابري ـ وجود سوابق أو أسس في الفكر الإسلامي للعقلانيّة البرهانيّة، ويعتقدون أنّ العقلانيّة البرهانيّة إنّما شقّت طريقها إلى العالم



الإسلامي في برهةٍ قصيرةٍ من الزمن من خلال ترجمة المؤلّفات اليونانيّة، وبسبب مرجعيّة النقل والعلوم النقليّة التي كانت لديهم، لم تتمكّن من الاستمرار، وبناءً لهذه النظريّة فإنّ حضور الدين والشريعة في الثقافة الإسلاميّة كان مانعًا من تشكيل المنهج العقلي، وترى هذه النظريّة بأنّ ولادة الثقافة الإسلاميّة هو سبب عدم تشكّل العقلانية ونشوء العقل البرهاني.

يرى بعض هؤلاء الأشخاص أنّه إذا وُجدت سابقة وخلفيّة للعقلانيّة البرهانيّة والاستدلاليّة، فهي تعود إلى إيران ما قبل الإسلام، ورأي هذه المجموعة مثله مثل رأي الجابري متأثّرٌ بالعقلانيّة الحديثة التي أعطت ظهرها للسابقة الشهوديّة للعقل المفهومي، والتي ترى أنّ العقل المفهومي مستقل عن العقل الشهودي والشهودات الوحيانيّة، بل هي تقابلها، فمن وجهة نظر هيغل يمُثّل الوحي ظاهرةً تاريخيّةً وجدت الفرصة للظهور والبروز في مرحلةٍ محددة من غربة الإنسان عن نفسه.

تفاعل العقل والوحي والنقل

كما ذكرنا سابقًا في نقد فهم الجابري للعلاقة بين العقل البرهاني والعقل البياني والعرفاني، أنّ فلاسفة العالم الإسلامي لا يعتبرون أنّ العقل الاستدلالي والبرهاني الأعم من المجرّد والتجريبيّ يتناقض مع العقل البياني أو العقل العرفاني، وهم يُرجعون العقل العرفاني إلى شهود الحقائق الوجوديّة، ويعتبرون الوحي أعلى أنواع هذا الشهود، وهم يعتقدون بقيمةٍ كونيّةٍ وعلميّةٍ للوحي، ويعتبرونه شيئًا أعلى من سطح العقل والعقلانيّة وأنه مُتاحٌ للجميع، وذلك السطح من العقل والعقلانيّة الذي هو متاحٌ للجميع هو العقل المفهومي، ورغم أنّه للعقل المفهومي جذور في شهود حقائق الوجود، لكنّ نشاطه في أفق المفهوم يقع في ثلاث مجالات: المجال الأوّل: العقل التجريدي الذي يحصل نتيجةً للتأملات الداخليّة العقليّة؛ والمجال الثاني: العقل التجريبيّ الذي يُصبح فعّالاً بمعونة بالحسّ؛ والمجال الثالث: هو العقل الاستنباطي الذي يعمل بمساعدة بالوحي،

والوحي يهيأ الأدوات الضروريّة للفهم ولاستنباط الحقائق من خلال النقل، تلك الحقائق التي إنّما أتيحت للبشر عن طريق الوحي.

حدود التعارض بين العقل الاستنباطي والعقل التجريبيّ والتجريدي

بناءً لهذا الرأي فإنّ التعارض بين النقل والعقل هو في الحقيقة تعارضٌ بين العقل الاستنباطي أو البياني مع العقل التجريدي والتجريبيّ، وهذا التعارض ليس ظاهرةً أساسيّة وأصليّة، وإنّما هو ظاهرةٌ فرعيّةٌ لا تختصّ بمجال ارتباط واتصال العقل الاستنباطي بالعقل التجريبيّ والتجريدي، والتعارضات التي تكون من هذا القبيل ترتبط بالأخطاء التي تحصل في مجال العقل المفهومي، وهذا النوع من التعارضات قبل أن يقع بين معطيات العقل الاستنباطي والعقل التجريبيّ والتجريدي، يقع أيضًا ضمن حدود العقل التجريبيّ أو العقل التجريدي، بل ضمن حدود العقل الاستنباطي أيضًا، وحلّ هذه التعارضات في كلّ منطقةٍ يستخدم مناهج وقواعد خاصّة به.

التفاعلات الإيجابيّة الثلاثيّة بين العقل مع النقل والعقل الاستنباطي

قبل أن يصل الدور إلى التعارضات بين العقل الاستنباطي مع العقل التجريدي والتجريبيّ، يجب أن تنشأ بينها تفاعلات بنّاءة، ويمُكن البحث في هذه التفاعلات من ناحيتين: الأوّلى: من ناحية العقل التجريدي والتجريبيّ؛ والثانية: من ناحية العقل الاستنباطي أو البياني. ويمكن أن نقول مسامحةً: إنّ هذه التفاعلات تارةً تكون من جانب العقل وتارة أخرى من جانب النقل، فالعقل أو بعبارة أدقّ: للعقل التجريدي والتجريبيّ ثلاثة أنواع من الآثار الإيجابيّة، ويُؤدّي ثلاثة أدوار فيما يتعلّق بالنقل أو ببيان أفضل: فيما يتعلّق بالعقل الاستنباطي، وذلك بحسب الحالات والمواضع المختلفة:

١- مفتاحٌ. ٢- مصباحٌ. ٣- ميزانٌ.



كون العقل مفتاحًا للنقل

أوّلًا: كون العقل التجريبيّ وعلى الخصوص التجريدي مُفتاحًا بالنسبة للنقل والعقل الاستنباطي وذلك في أنّه يُثبت من خلال العقل التجريدي أصل الوجود القدسي والتوحيد ومسألة المبدأ والمعاد وكذلك الوحي والنبوّة، وقد أثبت العقل التجريدي بمساعدة العقل التجريبيّ النبوّة الخاصّة والمعجزات المرتبطة بالنبيّ، وتعرّف على النقل المستند إلى الوحي، وفي النتيجة وَفّر أرضيّة الاستنباطات العقليّة النقليّة، ويؤدّي العقل التجريدي والتجريبيّ في هذا القسم دور المفتاح الذي يفتح الباب للدخول إلى ساحة النقل وأنشطة العقل في نطاق النقل.

إنّ أهل الظاهر وأهل الحديث وبعض التيارات التاريخيّة الأخرى في العالم الإسلامي ممّن يعتبر الوحي والنقل الطريق لتحصيل العلم، يُنكرون الدور الاستراتيجي والمفتاحي للعقل بل ينكرون حتّى القيمة العلميّة للعقل بشكلٍ مطلق، وبعض هؤلاء الأفراد حينما يصادفون استعمالاً للعقل في النصوص الدينيّة، يدّعون أنّ للعقل معنى مختلفًا في هذه النصوص يختلف عن معناه اللغويّ والعرفيّ، وبرأي هذه المجموعة، العقل نورٌ لا يفهم معناه إلّا الذين يمتلكون، وترى هذه الفئة أنّ العقل المفهومي والبرهاني الذي يمتلكه الجميع ليس له قيمة مفتاحيّة للدخول إلى ساحة النقل؛ لأنّه لا يمتلك أيّ نوعٍ من القيمة المعرفيّة الحقيقيّة.

وقد نُسب للوثر أنّه يعتبر العقل لقيطًا رضع حليبًا من ثدي ماعزٍ اسمه الشيطان، وهذا الرأي هو نظير رأي أهل الحديث والإخباريّين، وبعض الأفراد الذين يُفرّقون بين مجالي العقل والنقل، فإنّ العلماء الإخباريّين يرون أنّ العقل التجريدي لا اعتبار له، وفي المقابل يرون أنّ الحسّ وبتبعه العقل التجريبيّ معتبران، وبقبولهم مرجعيّة الوحي، يعتبرون طريقي النقل والتجربة معتبرين أيضًا، ورغم أنّ ابن تيمية يُعارض الأشاعرة لكنّه دافع عن أهل الحديث، ولذلك نجد أنّ

له عودةٌ إلى أهل الحديث في فترة سيطرة الأشاعرة، ويتجنّب نفي العقل مطلقًا، ويقبل بالعقل التجريدي في حدود كونه مفتاحًا للاتصال بالوحي والنقل وفي النتيجة بالدين والشريعة، وقد جعل حدود مساعدة العقل المفهومي والتجريدي للنقل في هذا الحدّ وحسب، ونفى ما هو أكثر من ذلك، ولا يعتقد ابن تيمية باعتبارٍ للعقل أكثر من هذا المقدار، ويعتبر أنّ هذا المقدار من نشاط العقل هو في حدود الفطريّات والأوّليّات، ويعتبر ابن تيمية أنّه لا اعتبار لأنشطة العقل النظريّة والمنطقيّة.

كون العقل مصباحًا لفهم النقل

ثانيًا: كون العقل مصباحًا للنقل هو أمرٌ في الحقيقة مقوّم للعقل الاستنباطي والبياني، ومعنى كون العقل مصباحًا ومنارًا للنقل هو أنّ العقل المفهومي لا يبقى خارج بوابة النقل بعد إثبات الوحي ومعرفة النقل المستند إلى الوحي، بل يدخل إلى حريم النقل، ويُصبح مسؤولًا عن فهمه والاستنباط منه، وفي الحقيقة يجد العقل فرصةً لنشاطٍ جديدٍ بعد الوصول إلى نقل كلام المعصوم وهو سماع النقل والاجتهاد في فهمه، وحينما يكون الوحي مقترنًا بمسؤوليّة الإبلاغ، مثل: الوحي التشريعي عن طريق النبيّ أو من يتمتّع بهذا النوع من الوحي، فلا يكون المخاطب هم الأطفال والمجانين أو الموتى، وإنّما المخاطب هو كلّ من له شأنيّة فهمه وتلقّيه، يعني: يُخاطب العقلاء وكلّ من يمتلك عقلًا، ولهذا السبب، لو أنّ جميع الأنبياء خاطبوا إنسانًا مجنونًا وفاقدًا للعقل، فلن يكون ذلك الشخص مكلّفًا بأيّ تكليفٍ، ولن تكون هناك أيّ مسؤوليةٍ تقع على عاتقه.

إنّ الوحي يُخاطب من خلال النقل الإنسان الذي يتمتّع بالعقل والذي يمتلك شأنيّة فهم الكلام والتأمّل والتفكّر والتدبّر فيه، ومن يتمتّع بالعقل المفهومي، يُدرك مفاد النقل ومعناه بمجرّد سماعه، وليس العقل الاستنباطي سوى فهم النقل هذا.

وبعد أن يواجه العقلُ الوحيَ، وبعد إثبات قيمة العقل واعتباره العلمي، فإنّ العقل يُصبح مصباحًا يدخل إلى حريم النقل ويفهم مفاده ومعناه. فالإنسان الذي

يكون بدون عقلٍ حينما يواجه النقل يكون كالإنسان القابع في الظلمة، فالنصّ يمكن فهمه بنور العقل، وللعقل في هذه المرحلة دور المصباح في فهم النقل، فالعقل يستفيد من قوّته كلّها لفهم النقل، ويستفيد من مبادئه الميتافيزيقية كذلك؛ مثلاً: لا يعتبر وجود النقل وعدمه أمرًا واحدًا، ويستند إلى معلوماته لتُشكّل قرائن لبيّة متّصلة في فهم النقل، كما أنّه يأخذ في عين الاعتبار القرائن الانضماميّة والقرائن اللفظيّة المتّصلة والمنفصلة.

كون العقل ميزانًا بالارتباط مع النقل

ثالثًا: يرتبط كون العقل ميزانًا للنقل بالحالات التي يعمل فيها العقل كمصباحٍ لفهم معنى النقل، وما يفهمه العقل من النقل، ينقسم وفق أحد التقسيمات إلى قسمين: قسمٌ منه هو المعاني والمفاهيم والقضايا والجمل التي يعرفها العقل المفهومي أو العقل التجريبيّ، والقسم الآخر هو الأمور التي لا يمتلك العقل التجريدي أو التجريبيّ قدرةً للحكم بشأنها، والحالات التي يمتلك العقل التجريدي أو التجريبيّ العلم بها هي الحالات التي تعمل كميزانٍ في تفسير النصّ، على سبيل المثال: يعلم العقل وجود الحقّ سبحانه وتعالى، ويعلم بأنّه ليس مقيّدًا وليس مادّيّاً ولا زمان له ولا مكان له، ويعلم العقل أنّ الله سبحانه وتعالى ليس جسمًا ولا جسمانيّ ولا يمتلك أجزاء كالبدن والنفس أو اليد أو القدم وأمثال ذلك، ويعلم أنّه سبحانه واحدٌ وأنّ وحدته ليست وحدةً عدديّةً، لذلك لا يُعدّ وليس له شبيه، والحالات التي يكون فيها للعقل التجريبيّ أو التجريدي علمًا واضحًا وجليّاً، فهو لا يتخلّى عن معطياته في فهمه للنصّ، ويستعمل تلك المعطيات كموازين لفهم النصّ بحيث إذا كان ظاهر النصّ مخالفًا لتلك المعطيات، فإنّه يأخذها كقرينةٍ عقليّةٍ لتفسير معنى النصّ، فإذا ورد في القرآن آيةٌ تقول: ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾[1]؛ فبما أنّه يعلم بأنّ الله تعالى لا يمتلك يدًا، لذا فهو يأخذ هذه الفكرة كشاهدٍ على أنّ مراد الآية هي أنّ قدرة الله أقوى من قدرة الآخرين.

---

[١]. سورة الفتح، الآية ١٠.

إنّ كون العقل ميزانًا يؤدّي إلى أنّه في الحالات التي يكون فيها النقل مخالفًا للمسائل التي يعلم بها العقل والتي تكون دلالة النقل فيها لم تصل إلى حدّ الظهور والنصّ، فإنّه ينشأ في هذه الحالات تعارض بين العقل والنصّ، ونحن سوف نتطرّق في المباحث اللاحقة للقواعد المرتبطة بالتعارضات بين العقل والنقل، وببيان أفضل: سوف نتعرّض للتعارضات التي بين العقل التجريدي والتجريبيّ وبين العقل الاستنباطي.

التفاعلات الثنائيّة للنقل فيما يتعلّق بالعقل

عندما يتمّ النظر إلى التفاعلات التي بين العقل والنقل من منظور النقل أو العقل الاستنباطي، أي: عندما يُقاس النقل بالعقل، فإنَّ ذلك يُؤدّي إلى ظهور أقسامٍ جديدةٍ، وعندما يتم تقييم مفاد النقل بالقواعد العقليّة، أو عندما يكون العقلُ ساكتًا بالنسبة لمفاد النقل، يعني: يفهم العقل من النقل معنىً لا يمكن الحصول عليه من خلال التأمّلات التجريديّة للعقل أو القياسات التجريبيّة، ففي هذه الحالة تسمّى أحكام النقل ـ التي هي مفادُ العقل الاستدلالي ـ أحكامًا مولويّةً، والمراد من ذلك هو الأحكام والقواعد التي لا تُعرف وتفهم إلّا عن طريق الوحي، ولا يستطيع العقل بمفرده أن يصل إليها بدون الاستعانة بالوحي، وكمثالٍ على ذلك يمُكن أن نذكر ما يلي: كيفيّة أداء العبادات وعدد ركعات الصلاة أو كيفية الوضوء؛ لأنّه رغم أنّ العقل يحكم بضرورة إطاعة ربّ العالمين وعبادته، لكنّ العقل المفهومي لا يدرك كيفيّة الطاعة والعبادة وخصوصياتها، تمامًا كما أن العقل المفهومي لا يدرك خصوصيات الموجودات الطبيعيّة بدون مساعدة الحسّ، فالعقل المفهومي لا يمكنه إدراك العديد من الأمور الأخرويّة أيضًا، وكذلك لا يدرك الخصوصيّات المرتبطة بالعبادات بدون مساعدة الوحي والنقل.

بيان صدر المتألّهين حول الأحكام المولويّة للنقل

لقد كتب صدر المتألّهين في «رسالة الأصول الثلاثة» ما يلي: «كما أنّ الحواس عاجزةٌ عن إدراك مدركات القوَّة النظريَّة، كذلك العقل النظريّ عاجزٌ



عن إدراك أوليّات الأمور الأخرويّة، ومن هذا القبيل معرفة يوم القيامة الذي يبلغ مقداره خمسون ألف سنةٍ من سنيّ الدنيا. والحشر ورجوع جميع الخلائق إلى خالق العالم، وحشر الأرواح والأجساد، ونشر الصحائف، وتطاير الكتب، ومعنى الصراط والميزان، والفرق بين القرآن والكتاب، وسرّ الشفاعة، ومعنى الكوثر والأنهار الأربعة، وشجرة الطوبى، والجنّة والنار وطبقات كلٍّ منهما، ومعنى الأعراف، ونزول الملائكة والشياطين والحفظة والكرام الكاتبين، وسرّ المعراج الروحاني والجسماني الذي هو خاصٌّ بخاتم الأنبياء (عليه وآله الصلاة)، وسائر أحوال الآخرة ونشأة القبر، وكلّ ما حكي من هذه المقولات عن الأنبياء عليهم السلام، وغير ذلك من العلوم والمكاشفات أسرارٌ يعجز العقل النظريّ عن إدراكها، ولا يتاح إدراكها إلّا بنور متابعة وحي السيّد العربي وأهل بيت النبوّة والولاية عليهم السلام والثناء، وليس لأهل الحكمة والكلام في ذلك إلّا نصيبٌ قليلٌ.

ای دوست حدیث عشق دیگرگون است و. گفت و شنود این سخن بیرون است
گر دیده دل باز گشایی نفسی معلوم شود که این حکایت چون است
[يقول: حبيبي حديثُ العشق مختلف الهوى وهذا حديث للسّماع مخالفُ.
فلولا فتحت القلب لحظ بصيرةٍ فهمت تمام الفهم ما أنا هادفُ]».[١]

إنّ جميع المعارف التي من نوع المعارف المذكورة أعلاه، رغم أنّها ليست من سنخ الأحكام العمليّة، وهي تتحدّث عن حقائق العالم، ولكنّها لمّا كانت من الحقائق التي لا يمتلك العقل النظري إمكانيّة تحصيلها بمفرده ولا بواسطة المناهج التجريديّة أو بواسطة مساعدة الحواس أو بواسطة المناهج التجريبيّة، هي من الحقائق التي إذا لم يكن الإنسان هو نفسه من أهل الشهود فلا يمكن للعقل النظري إدراكها إلا بمساعدة النقل، وأحكام هذا القسم من النقل طبقًا

[١]. رسالة الأصول الثلاثة، ص ١٧٧.

للاصطلاح المذكور، هي أحكامٌ مولويّةٌ.

الأحكام الإرشاديّة للنقل ونسبتها إلى العقل

ويقع في قبال هذا القسم من النقل، قسمٌ آخر وهو الذي يمتلك العقل النظري أو التجريبيّ القدرة على إدراكه وفهمه، مثل: الآيات والروايات التي تتطرّق إلى محاججة الكفار وأمثالها وإقامة البراهين عليهم، ففي هذه الحالات والمواطن يتحدّث النقل عن أحكام وقواعد يمتلك العقل القدرة على فهمها بنفسه، أي: إنّ النقل يعمل على إثارة عقول المخاطبين ويُظهر لهم دفائن العقول المغفول عنها، وفي النتيجة يُتمُّ الحجّة على المخاطب بها، ولا يُسمّى هذا القسم من النقل مولويّاً وإنّما يُطلقون عليه النقل الإرشادي؛ لأنّه يتمّ إرشاد العقل نحو شيءٍ هو يعلمه.

إنّ العقل الاستنباطي يقف عند مواجهة هذا القسم على ما يعلم به ويذعن بما لديه من علم، والوحي والنقل يقومان بمساعدة العقل الاستنباطي كي يتمكّن بهذه الطريقة من خلال اعتقاد بعض أقسام العقل التجريدي والتجريبيّ أن يُؤمِّن أسسه المعرفيّة التي هي إثبات التوحيد والنبوّة والوحي وعصمة الأنبياء، ويفتح الطريق للاستفادة من قسم الأحكام المولويّة من النقل على الدوام.

الأحكام التأسيسيّة والإمضائيّة للنقل ونسبتها إلى العرف

يواجه النقل وبتبعه العقل الاستنباطي تقسيمًا ثنائيّاً آخر، ففي تقسيم النقل إلى مولوي وإرشادي تتمّ المقارنة بين القوّة العاقلة وقدرات العقل التجريبيّ والتجريدي، ولكن في التقسيم الآخر للنقل يواجه النقل فيما يتعلّق بالعرف ومعه قسمٌ آخر من المعرفة التي اكتسبت هوية ثقافيّة وشبه ذهنية، وببيان أفضل: يُقارن النقل مع أسلوب حياة النّاس ونمط عيشهم، وليس مع البراهين والاستدلالات التي يملكها العقل أو قد يملكها بالنسبة لمسألةٍ ما، وتُسمّى الأحكام التي يُبينها النقل الأحكام الإمضائيّة وذلك إذا كانت ترتبط بالأسلوب العملي وبالحياة



وكانت من الأمور التي يعمل النّاس وفقًا لها؛ لأنّ النقل والعقل الاستدلالي في هذه الحالة يمضيان السلوك أو العمل السائد بين النّاس بنحوٍ خاصٍّ أو عامٍّ.

وفي هذه المواطن يُمضي النقل الارتكاز العملي للعرف، وإلاّ فإنّه يُبيّن أمرًا إمّا أن يكون مخالفًا للعرف أو ليس له جذورٌ في العرف العامّ، وفي هذه الحالة لا يكون الحكم المرتبط به حكمًا إمضائيّاً، وإنّما يكون حكمًا تأسيسيّاً، على سبيل المثال: كان البيع أمرًا شائعًا في العرف وفي حياة النّاس، وقد أيّده الشارع، أمّا حرمة الربا فهو أمر مخالفٌ للعرف، يعني: كان الربا أمرًا شائعًا في العرف بحيث شبّهوا البيع به، والآيات القرآنيّة بيّنت خطأه؛ لذا فإنَّ حكم الربا تأسيسيٌّ، والأحكام العباديّة أيضًا في أغلب الحالات هي تأسيسيّةٌ، أي ليس لها سابقةٌ تاريخيّةٌ، وإذا جرى ما في العُرف فينبغي الالتفات إلى ارتكازه العقلائي، وعندها سوف يكتسب هويّةً عقليّةً، وفي هذا الفرض يكون النقل بالنسبة له إمّا إرشاديّاً وإمّا مولويّاً؛ لأنّ الخصوصيّة العقليّة لذلك الحكم قد تمّ الالتفات إليها، وللعقل اعتباره ومرجعيّته، وأمّا إذا كان العرف يفتقر إلى أساسٍ عقليٍّ وكان مجرّد عادة وطريقة استقرّت بين الناس، ففي هذه الحالة سوف يتّصف النقل بأحد الوصفين إمّا تأسيسي وإمّا إمضائي.

شروط تكوّن التعارض بين العقل والنقل

تعود مسألة التعارض بين النقل والعقل إلى التعارض بين العقل الاستنباطي مع العقل التجريدي أو التجريبيّ، وهو ينشأ في حالة من الحالات التالية:

أولًا: أن يكون لكلا المصدرين قيمة معرفيّة أو علميّة.

و**ثانيّاً**: أن توجد منطقةٌ مشتركةٌ بينهما، ولهذا السبب إنّ مَن يعتبر الوحي والنقل الوسيلة الوحيدة للمعرفة العلميّة، أو أنّ العقل التجريبيّ أو التجريدي هو الوسيلة الوحيدة فقط؛ أو يفصل بين نطاق معرفة النقل ونطاق معرفة العقل، مثلاً: يعترف بالعقل كمفتاحٍ ضمن حدود خاصّةٍ، وينفي كونه مصباحًا أو ميزانًا؛

ويمُكنه أن يعتقد بالتفاعل المحدود والخارجي بين العقل والنقل، بدون أن تتهيأ أرضيّةٌ للتعارض بين النقل والعقل أو ببيان أفضل: للتعارض بين العقل الاستنباطي والعقل التجريدي والتجريبيّ.

ولكن حينما تتوفّر منطقةٌ مشتركةٌ، ويدرك العقل الاستنباطي بمساعدة الوحي جميع المسائل التي يُدركها العقل التجريبيّ والتجريدي، سوف يُبيّن أحكامًا إرشاديّةً، وأمّا بالنسبة لما يخرج عن حدود العقل التجريدي والتجريبيّ فلديه بشأنها أحكامًا مولويّةً، وكذلك لديه فيما يتعلق بكلّ ما يعمل به العرف أحكامًا إمضائيّةً أو تأسيسيّةً.

في هذه الحالة، حتّى لو كان للعقل الاستنباطي تفاعلٌ إيجابيٌّ مع العقل التجريبيّ أو التجريبيّ ومع العرف في العديد من المواطن، لكنّ الأمر ينتهي بالتعارض في بعض الحالات، يعني: يفهم العقل الاستنباطي أمرًا من النقل تُظهر البراهين التجريبيّة أو التجريديّة خلافه، أو يجري العرف خلافًا له.

وحينما يعود عمل العرف إلى ارتكازه العقلائي، فإنّه يكتسب صورةً عقليّةً، وفي هذه الحالة تحصل مواجهة بين النقل وبين إحدى الصورتين الإرشاديّة أو المولويّة، وإذا لم يكن هناك أيّ دفاعٍ عقليٍّ عنه، فلن يُواجه تعارضًا منطقيّاً مع العقل الاستنباطي والنقل، وأمّا في المواطن التي أثبت فيها العقل التجريبيّ والتجريدي أمرًا ما، فإنّ العقل يُؤدّي دور الميزان في وزن النقل وفهمه، وفي هذه الحالة، إذا لم يمُكن الجمع بينه وبين النقل، ينجر الأمر إلى التعارض غير القابل للحلّ، وهنا يُطرح هذا السؤال: كيف تحلّ التعارضات المذكورة؟ وقبل الدخول إلى هذا البحث، هناك بعض النقاط التي ينبغي الالتفات لها حول التعارض.

وقوع التعارض في مقام الاثبات ونفيه في مقام الثبوت

أولًا: عندما يعود التعارض إلى التناقض، فلا يمكن أن يكون موجودًا في متن



الواقع، فالتعارض في مقام الإثبات يقع ضمن حدود الجمل والعبارات التي تُقال بشأن الواقع، وبما أنّ التناقض لا يقع في متن الواقع، لذا حينما نتكلّم بجملتين أو عبارتين متناقضتين فإنّنا نعلم أنّه لا يمكن أن تكون هاتين الجملتين صحيحتين؛ لأن اجتماع النقيضين محالٌ، وإذا عاد تعارض الطرفين إلى طرفي النقيض، فعلينا أن نقف على هذه المسألة، وهي أنّه لا يمُكن أن يكون كلا الطرفين خطأً أيضًا؛ لأنّه يلزم حينها ارتفاع النقيضين، وارتفاع النقيضين محالٌ.[١]

وفي مقام معرفة الواقع عندما نصل إلى جملتين متناقضتين، نعلم أنّ إحدى الجملتين خاطئةٌ بالتأكيد والأخرى صحيحةٌ، ونعلم أنّ المعارف التي تسبق الوصول إلى التناقض لم تكن خاليةً من الخطأ، والآن بعد إدراك التناقض نعلم أنّه بسبب أنّ ما لدينا من المعارف انجرّ إلى التناقض لذا لا بدّ أن يكون لدينا خطأٌ في معرفتنا، أي: نحن نعلم أنّنا وقعنا في الخطأ عند معرفة أحد طرفي النقيض حتّى لو لم نكن لا نعلم أيّ الطرفين هو الخطأ وأيّهما هو الصواب.

التعارض الابتدائي والتعارض المستقر

ثانيًا: المسألة الثانية هي أنّه للتعارض قسمان: القسم الأوّل: التعارض الابتدائي. والقسم الثاني: التعارض المستقر. والتعارض الابتدائي هو التعارض الذي يتبادر للذهن للوهلة الأولى، ولكن بعد التأمّل نعلم أنّه لا وجود للتعارض، وبعبارة أخرى: إنّ التعارض الابتدائي هو التعارض القابل للحلّ. أمّا التعارض المستقر فهو التعارض الذي يُشير إلى وجود خطأ في مقام الإثبات.

والعلم المفهومي يطوي مسير البراهين المختلفة بموازاة ذلك مُبتعدًا عن نطاق المفاهيم البديهيّة والأوّليّة مستعينًا بالمقدمات المختلفة، وهو مُعرّضٌ دائمًا للاشتباه وللوقوع في كمين المغالطات، والتعارض المستقرّ الذي يُشير إلى وقوع

[١]. لا يمُكن أن تكون القضيّتان المتناقضتان صادقتان معًا (لأنّ اجتماع النقيضين محالٌ)، ولا أن تكون القضيّتان كاذبتين معًا (لأنّ ارتفاع النقيضين محالٌ).

التناقض يحكي عن وقوع الخطأ في أحد المراتب.

احتمال وقوع الخطأ في العلوم المفهوميّة التجريبيّة المجردة والتفسيريّة

ثالثًا: إنّ الخطأ محتملٌ في جميع مراتب العلم الحصولي، ولا يختصّ بالعلوم العقليّة التجريبيّة أو التجريديّة، ويمكن أن يقع الخطأ في الاستنباط وفي فهم النقل أيضًا، كذلك يمكن للتعارض المستقرّ أن يوجد بين أنواع العلوم المختلفة، وقد يقع التعارض المستقر أحيانًا بين المعلومات التي في نطاق العلوم التجريبيّة، وقد يقع أحيانًا بين العلوم التي يتم تحصيلها عن طريق العقل التجريدي، وقد يقع أحيانًا في نطاق العلوم التي حصّلها العقل الاستنباطي والبياني، وقد يقع التعارض المستقر بين المعلومات وبين العلوم التي تمّ تحصيلها عن طريق الأنشطة التي لأنواع العقل المختلفة، أي: العقل التجريبيّ، والتجريدي، والاستنباطي، ويحتاج الإنسان لحلّ التعارض في جميع هذه الحالات في مسار أنشطته العلميّة.

القطع والظن العلمي

رابعًا: إنّ الأحكام التي يُصدرها العقل في مراحله وأقسامه المختلفة، تكون قطعيّةً أحيانًا، وتتمتع بالقطع العلمي وليس نفسيّاً، وأحيانًا تكون ظنيّة، أي: تفتقر للقطع العلمي، ويوجد في القطع العلمي أربعة أنواعٍ من الجزم: الأول: الجزم بثبوت المحمول لموضوعه. الثاني: الجزم بامتناع سلب المحمول عن الموضوع. الثالث: الجزم بعدم زوال الجزم الأوّل. والرابع: الجزم بإمكانيّة زوال الجزم الثاني. وإذا لم تتوفّر الأنواع الأربعة من الجزم في القطع، لم يكن للحكم ضرورةٌ علميّةٌ، ويكون قطعه قطعًا نفسيّاً، وتكون تلك القضيّة في الواقع قضيّةً ظنيّةً، وفي التعارض تكون أحيانًا كلا القضيتين متعارضتين، وأحيانًا أخرى تكون إحداهما ظنيّةً والأخرى قطعيّةً، وأحيانًا ثالثة تكون كلتاهما قطعيّتين.

اختصاص التعارض المستقر بالدليلين القطعيين

خامسًا: حينما يكون التعارض بين دليلين ظنيّين أو بين دليلٍ ظنيٍّ ودليلٍ قطعيٍّ فهو تعارضٌ ابتدائيٌّ غير مستقرٍّ ويُمكن حلّه ولا يستتبع إشكالاً علميّاً، والتعارض إنّما يكون مستقرًّا حينما يكون بين دليلين قطعيّين، ويعرض كلّ جدولٍ من الجداول في الأسفل صور التعارضات في العلوم التجريبيّة والتجريديّة والاستنباطيّة.

أنواع التعارضات في العلوم التجريبيّة		
الدليل التجريبيّ الأوّل	الدليل التجريبيّ الثاني	نوع التعارض
ظنّي	ظنّي	ابتدائي
قطعي	ظنّي	ابتدائي
ظنّي	قطعي	ابتدائي
قطعي	قطعي	مستقر

أنواع التعارض في العلوم العقليّة التجريديّة		
الدليل العقلي الأوّل	الدليل العقلي الثاني	نوع التعارض
ظنّي	ظنّي	ابتدائي
قطعي	ظنّي	ابتدائي
ظنّي	قطعي	ابتدائي
قطعي	قطعي	مستقر

أنواع التعارض في العلوم الاستنباطيّة والتفسيريّة		
الدليل الاستنباطي الأوّل	الدليل الاستنباطي الثاني	نوع التعارض
ظنّي	ظنّي	ابتدائي
قطعي	ظنّي	ابتدائي
ظنّي	قطعي	ابتدائي
قطعي	قطعي	مستقر

نفي التعارض بين دليلٍ ظنّي وبين دليلٍ ظنيٍّ أو بينه بين دليلٍ قطعيٍّ

عندما يكون الدليلان ظنيّان، لا وجود للتعارض في الحقيقة، لأنّ كلّ واحد من الدليلين الظنيّين يحتمل الصدق، ولا يعطي أي منهما معلومات قطعيّة عن الواقع.

عندما يكون هناك دليلان ظنيّان، فلا يوجد في الحقيقة تعارضٌ؛ لأنّ كل دليلٍ من الدليلين الظنيّين يحتمل الصدق، ولا يُخبر أيّ منهما خبراً قطعيّاً عن الواقع، ومعنى الدليلين الظنيّين هو أنهما يُقدّمان احتمالاً بأن يكون الواقع مطابقًا لأحدهما أو حتّى مخالفًا لكليهما، وهذا الاحتمال لا يستلزم تناقضًا أبدًا، وعندما يكون أحد الدليلين قطعيّاً والآخر ظنيّاً، فكذلك لا تحصل أيّ مشكلةٍ في الجمع بينهما؛ لأنّ الدليل الظنيّ يُخبر فقط عن احتمال صدقه، وفي نفس الوقت يحتمل الدليل الظنيّ احتمالاً آخر معه وهو احتمال أن يكون الواقع مخالفًا له أيضًا، ووجود دليلٍ قطعيٍّ بجانب دليلٍ ظنيٍّ يُشير إلى أنّ الاحتمال الثاني في الدليل الظني هو الصادق وأنّ الاحتمال الأوّل باطلٌ، والجمع بين الدليلين بهذه الطريقة لا يُسبّب أيّ تناقضٍ.

ولكن عندما يكون كلا الدليلين قطعيّاً، فإن التعارض يُصبح مستقرّاً؛ لأنّ عندما يكون هناك دليلان متناقضين من الطرفين، فليزم من صدق كلا الدليلين حصول التناقض في الخارج، واستحالة التناقض هي قضيّةٌ بديهيّةٌ أوليّةٌ، وما من عاقلٍ يقبل حدوث التناقض، ولو كان حدوث التناقض محتملاً ولو في حالةٍ واحدةٍ، فإنّ ذلك يُؤدّي ـ كما يقول ابن سينا وبهمنيار ـ إلى جواز التناقض في كل العالم، وفي هذه الحالة لا يمكن إثبات أيّ قضيّةٍ، فحتّى هذه القضيّة القائلة بأنّ حدوث التناقض محتملٌ لا يُمكن إثباتها أو الاعتماد عليها.

دلالة التعارض على وقوع الخطأ في نطاقه

كلّما وصلنا إلى تعارض بين قضيّتين حصلنا عليهما بمساعدة العقل



التجريبيّ أو العقل التجريدي أو العقل الاستنباطي، فهذا الأمر يدلّ في مقام الثبوت على حدوث خطأ ما، وقد يقع هذا الخطأ في إحدى الحلقات الاستدلاليّة التي لأحد الطرفين، أو يمكن أن يقع في الفهم الصحيح لمفاد كلّ واحدٍ من هذين البرهانين، يعني: كلا البرهانين صحيحٌ، ولكنّ مفادهما متناقضٌ، وعلى كلّ حال، عند وقوع التعارض، نحصل على خبرٍ جديدٍ حول نطاق فهمنا، ولا يُؤدّي هذا الخبر الجديد إلى النفي المطلق للقيمة الكونيّة للمعرفة العقليّة، وإنّما يدلّ على وقوع خطأ في جزءٍ من عمليّة المعرفة العقليّة الناظرة إلى محلّ التعارض، بدون تحديد محلّ الخطأ بشكلٍ دقيقٍ.

خطأ كونت في مواجهته للقضايا جدليّة الطرفين

لقد ادّعى كونت من خلال ملاحظته للقضايا جدليّة الطرفين أنّ هذه المجموعة من القضايا تُمثّل شاهدًا على أنّ المعرفة المطلقة تفتقر للقيمة الكونيّة، مع أنّ قوله هذا ناشئٌ عن قرارٍ متسرّعٍ ومن دون دليل، بل هو ناشئٌ عن تعميمٍ قام الدليل على خلافه؛ لأنّ وقوع التناقض في موطنٍ خاصٍّ لا دلالة له أكثر من حدوث خطأ في الحدود المترابطة بنفس ذلك الموطن الخاطئ، وإذا كان التناقض في موطنٍ خاصٍّ يخدش الاعتبار المطلق للمعرفة ويخدش الفهم العقلي، فسوف يخدش كذلك أصل فهم أنّه توجد واقعيّةٌ تتجاوز معرفتنا وعلمنا الحصوليّ، كذلك سيخدش أصل المبدأ القائل بأنّه لا سبيل للتناقض في ذلك الواقع، هذا مع أنّ كونت لا يعتبر هذه القضايا مخدوشة، ويعتبر أنّ صدق هذه العبارات دليلٌ على أن القضايا جدليّة الطرفين لا يمكنها أن تكون صادقةً، وإنّ عدم صدق القضايا جدليّة الطرفين ليس إلّا لهذا السبب وهو أن التناقض في الواقع محالٌ، وبما أنّ التناقض محالٌ، لذا فإنّ حكمنا بعدم صدق القضايا جدليّة الطرفين هو في الحقيقة بهذه الصورة وهي أنّ كلتا القضيتين لا يمكن أن تكونا صادقتين، إذ لا يمكن أن تكون كلتا القضيتين كاذبتين، يعني: سوف تكون إحدى القضيتين صادقةً قطعًا والأخرى كاذبة قطعًا، ونحن لا نعلم أيهما الصادقة كما

لا نعلم أيّهما الكاذبة، ونعلم أنَّه لا يمكن أن تكونا صادقتين معًا، ولا أن تكونا كاذبتين معًا، وكذلك نعلم أنه قد يقع خطأ أو عدة أخطاء في عملية الاستدلال المرتبطة بكلّ واحدٍ من الطرفين، إذ من الممكن أن يكون لكلّ واحدٍ منهما مبادئ ومقدمات عديدة.

وعلى هذا الغرار علمنا بأحد مواطن التناقض، فعلى الرغم من كون العلم بوجود خطأ ما يستلزم العشرات من العلوم الأخرى التي يمكن أن يكون لكلّ واحدٍ منها دلالة على قسم من الواقع والحقيقة، يعني: العلم بأحد موارد الخطأ، لا يبطل أصل القوّة العقلانيّة والمعرفة العلميّة بنحوٍ مطلقٍ أبدًا.

فالإنسان الذي يكتشف أحد موطن الخطأ هو في الحقيقة قد وجد علمًا جديدًا، ووصل إلى أسئلةٍ جديدةٍ، وهذا السؤال لا يسدّ أنشطة البشر العلميّة، بل يفتح مسارًا جديدًا للجهد العلمي، فالشخص الذي يصل إلى موطنٍ من مواطن التعارض، يصبح عالماً بجهله في ذلك الموطن، وفي حال لم يتمكّن بالسعي المتكرّر أن يعلم محلّ الخطأ، يُدرك محدوديّة معرفته بالنسبة إلى هذا الموطن، ويدرك عجزه ويدرك ضعفه في معرفة تلك المسألة بالفعل، والضعف والعجز الفعلي لشخصٍ ما في زمان ومكان خاصّين لا يُثبت ضعفه وعجزه المطلقين تجاه جميع المواطن، كما لا يُثبت ضعف الآخرين وعجزهم، وكثيراً ما يقع الشخص في مشكلةٍ لأسبابٍ مختلفة منها الجهل بالمقدّمات اللازمة لفهم المسألة وحلّها، وفي ذاتِ الوقتٍ قد يحلّ العديد من الأفراد نفس هذه المسألة، من الناحية المنطقيّة، هو لا يستطيع أن يأخذ عجزه عن حلّ قضيّةٍ جدليّة الطرفين دليلاً على أنّ أيّاً من الأفراد الذين يدعون حلّها أو أنَّهم يحاولون حلّها لم يتمكّنوا من حلّها، والأهمّ من ذلك لا يستطيع أبدًا أن يستنتج بأنّ القوة العاقلة البشريّة لا تحكي عن الواقع بأيّ حالٍ من الأحوال، وأنّه لا يستطيع أن يدرك أيّ قضيّةٍ ضروريّة الصدق بالحمل الشائع، وللأسف هذا هو نفس الخطأ الذي وقع فيه كونت، فهو عند مواجهته لبعض القضايا جدليّة الطرفين اعتبرها شاهدًا على أنّ القوة العاقلة



البشريّة لا تحكي عن الواقع في أيّ موطنٍ من المواطن، وبنى فلسفته على أساس هذا الادعاء أيضًا.

أنواع تعارضات النقل والعقل

إنَّ مشكلة التعارض في عمليّة المعرفة المفهوميّة للبشر ليست مرتبطة بحضور النقل والعقل الاستنباطي ومواجهتهما للعقل التجريبيّ والتجريدي، وإنّما في نطاق العقل التجريبيّ والتجريدي وحسب، بل توجد في نطاق العقل الاستنباطي أيضًا، وأسلوب حلّه وطريقته لا تختصّ بحالةٍ خاصّة أيضًا فتشمل جميع الحالات، فالتعارض في النسبة بين النقل والعقلِ الاستنباطي والعقل التجريبيّ والتجريدي، هو نظير التعارض في نطاق العلوم المرتبطة بأيّ نوعٍ من أنواع العقل، ويمكن عرضه في الجدول التالي:

أنواع التعارض في نطاق الدليل النقلي مع الدليل العقلي التجريبيّ والتجريدي		
الدليل النقلي	الدليل العقلي التجريبيّ أو التجريدي	نوع التعارض
ظنّي	ظنّي	ابتدائي
ظنّي	قطعي	ابتدائي
ظنّي	ظنّي	ابتدائي
قطعي	قطعي	مستقرّ

منهج التعامل مع تعارضات الأدلة النقليّة والعقليّة

عندما يتطابق دليلان عقليّان استنباطيّان مع عقل تجريدي أو تجريبي، فإذا كان الدليلان يُؤيدان بعضهما البعض، فكما ذُكر سابقًا: الدليل النقلي يكون إرشاديّاً والدليل العقلي التجريبيّ أو التجريدي يحتفظ باعتباره وحجيّته، وإذا كان الدليل العقلي قطعيّاً، فإنّه يلعب دور الميزان أيضًا بالنسبة للدليل النقلي، وإذا كان هناك تعارضٌ بين الدليل النقلي وبين الدليل العقلي التجريبيّ أو التجريدي، فإذا كان كلا الدليلين ظنيّاً أو كان أحدهما ظنيّاً والآخر قطعيّاً، فكما شرح سابقًا: يكون

التعارض تعارضًا أوليّاً ولا يكون تعارضًا في الحقيقة. وأمّا إذا كان كلا الدليلين قطعيّاً، فإنّ الأمر يُشبه حالة تعارض دليلين نقليّين قطعيّين، أو دليلين عقليّين تجريديّين أو تجريبيّين قطعيّين، أو دليلاً عقليّاً تجريبيّاً مع دليلٍ عقليٍّ تجريديٍّ، يعني: في هذه الحالة نعرف أنّ خطأً ما قد وقع دون تحديد نوع الخطأ بشكلٍ مُحدّد، وعلى الرغم من أنّ كلا الدليلين يمُكن أن يكون خاطئًا، لكن مفاد أحد الدليلين صحيحٌ بالتأكيد ومفاد الآخر خاطئ بالتأكيد أيضًا، لأنه طرف النقيض للدليل الأوّل. وقد تكون القضيّة الصحيحة أو الخاطئة هي نفس القضيّة التي هي مفاد الدليل النقلي، وخطأ القضيّة التي هي مفاد الدليل النقلي لا يعني بالضرورة خطأ الوحي أو النقل، بل يعني وقوع خطأ في نشاط العقلي الاستنباطي. وقد يكون الخطأ متعلقًا بالقضيّة العقليّة، وهذا لا يعني خطأ الإدراكات العقليّة بشكلٍ مطلقٍ، بل يُحوّل الجهل المركب الذي لدى الأشخاص بالنسبة لمسألة معيّنةٍ وقعت فيها مغالطة ما، يحوّله إلى جهل بسيط.

التعامل الطبيعي وغير الانضمامي بين الأدلة النقليّة والعقليّة

إنّ الاتّجاه الذي اتّبعه التيار الفلسفي في العالم الإسلامي، ليس اتّجاها ينتقص من اعتبار معرفة العقل التجريبيّ أو التجريدي، والتفاعل الموجود بين العقل التجريدي والتجريبيّ من جهةٍ والعقل الاستنباطي من جهةٍ أخرى ليس تفاعلاً انضماميّاً قسريّاً، وإنّما هو تفاعلٌ طبيعي تمامًا وذلك يعود إلى أنّ العقل التجريدي والتجريبيّ عند مقارنته مع الوحي والنقل والعقل الاستنباطي، فهو يلعب في المراتب الثلاثة دور المفتاح والمصباح والميزان، يعني: تفاعله تفاعل يحصل طبقًا لما يقتضيه العقل التجريدي والتجريبيّ، بحيث يكون نفي هذا التفاعل للعقل التجريبيّ والتجريدي أمرًا انضماميّاً، وقسريّاً وغير عقليٍّ، لأنّ العقل المفهومي يرى هويته في الارتباط مع العقل الشهودي ومع الوحي، فإذا تخلى عن النقل المستند إلى الوحي فهو بالتالي قد تخلى عن حقيقته وأصله ويكون قد ارتكب فعلاً غير عقليٍّ.



قائمة المصادر

القرآن الكريم

١. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، تحقيق: حسن حسن زاده آملي، قم، الطبعة الأولى، دفتر تبليغات إسلامي حوزه علميه قم، مركز انتشارات، ١٣٧٦.

٢. الحراني، الحسن بن علي بن شعبة، تحف العقول، قم، الطبعة الثانية، دار نشر جامعة مدرسين، ١٣٦٣هـ.

٣. حسين بدر الدين محمّد بن منور، أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، الطبعة الأولى، طهران، دار النشر سنايي، ١٣٧٨.

٤. الخواجة عبد الله الأنصاري، منازل السائرين، ترجمه إلى الفارسيّة: پرويز عباسي داكاني، طهران، الطبعة الثانية، دار النشر العلم،١٤٠٠هـ.

٥. الديلمي، الحسن بن محمد، إرشاد القلوب إلى الصواب، قم، دار نشر شريف الرضي، ١٤١٢ هـ.

٦. الرضي، محمد بن حسين شريف، نهج البلاغة، تصحيح: صبحي الصالح، قم، الطبعة الأولى، دار النشر: هجرة، ١٤١٤ هـ.

٧. الشيرازي ، صدر الدين ، رسالة الأصول الثلاثة، تحقيق: أحمد ماجد، طبع دار المعارف الحكمية.

٨. كارل بوبر، منطق البحث العلمي، ترجمه إلى الفارسيّة: حسين كمالي، طهران، الطبعة الرابعة، دار النشر: علمي فرهنگی، ١٣٨٨.

٩. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٤٠٧ هـ .

عقيدة المهدويّة والانتظار
في الموروث الإسلامي

د. شهيد كريم محمد الكعبي (*)

م.م. آيات عزيز جرّي (**)

(*) متخصص في التاريخ الاسلامي _ جامعة ميسان / العراق .
(**) باحثة في التاريخ الاسلامي والاستشراق _ جامعة ميسان / العراق .

الملخّص

يتناول هذا البحث عقيدة المهدويّة والانتظار في الموروث الإسلامي، وهي من الموضوعات التي خاضت فيها أقلام الكُتّاب والمؤرّخين قديمًا وحديثًا، ولا تزال مجالاً خصبًا للدراسة؛ لأنّها شكّلت محوريّةً جدليّةً منذ نشوئها، وأثّرت عَقَديًّا في مسار فرق ومذاهب معتنقيها؛ نظرًا لتعدّد الشخصيّات التي ادّعت وتبنّت هذا المعتقد تبعًا لأختلاف متبنّياتهم الفكريّة والمذهبيّة والسياسيّة.

ونظرًا لأهميّة الموضوع قسّم البحث إلى ثلاثة محاور رئيسة: المحور الأول: فكرة المهدي المنتظر في العصر الأموي، والمحور الثاني: فكره المهدي المنتظر في العصر العباسي، والمحور الثالث: المنتظر والمهدويّة في عقيدة الشيعة الاثني عشريّة. وقد توصّل البحث إلى عدّة نتائج مهمّة، منها: بروز العقيدة المهدويّة بوضوح وتأكيد أكبر في الإسلام مقارنةً بالديانات التوحيديّة الأخرى عبر تأكيد النصوص القرآنيّة والأحاديث النبويّة على حتمية وقوع هذه الفكرة، ووجود الخلاف التاريخي في شخصية المهدي ودوره وزمن ظهوره بين الفرق الإسلاميّة.

الكلمات المفتاحيّة: المهدوية، الانتظار، الغيبة، المهدي المنتظر، الشيعة.

The Doctrine of Mahdism and Waiting in Islamic Heritage

Prof. Dr. Shaheed Kareem Muhammad Al-Kaabi

Department of History - University of Maysan

Assistant Lecturer Ayat Aziz Jari

Abstracts

This research addresses the doctrine of Mahdism and waiting in Islamic heritage, a topic that has been explored by writers and historians both in the past and present. It remains a fertile field for study due to its controversial nature since its inception and its doctrinal impact on the paths of its adherents' sects and schools of thought. This is due to the multiple personalities that claimed and adopted this belief according to their differing intellectual, sectarian, and political orientations. Given the importance of the topic, the research is divided into three main sections:

The first section: the idea of the awaited Mahdi in the Umayyad era, the second section: the thought of the awaited Mahdi in the Abbasid era, and the third section: the awaited and Mahdist in the doctrine of the Twelver Shiites.

The research reached several important conclusions, including the clear and more emphatic emergence of the Mahdist doctrine in Islam compared to other monotheistic religions, through the emphasis of Quranic texts and prophetic traditions on the inevitability of this idea. It also highlighted the historical disagreement over the personality of the Mahdi, his role, and the time of his appearance among Islamic sects.

Keywords: Mahdism, Awaiting, Occultation, Awaited Mahdi, Shi'ism.

المقدّمة:

كانت وما زالت فكرة الانتظار والخلاص موضوعًا يشغل الفكر الديني بنحوٍ عام، فلا يكاد يوجد دينٌ أو مذهبٌ عَقَديّ يخلو من هذا الهاجس، الذي مثّل على امتداد مسار البشرية أملاً تتوق النفوس لتحقيقه ومشاهدته، لا سيّما من قبل المضطهدين والمحرومين. وهي بهذا اللحاظ فكرةٌ وعقيدةٌ تنبع من أصل الفطرة الإنسانية التوّاقة للعيش بسلامٍ وكرامةٍ وطمأنينة، وغالبًا ما يعقد الأمل في تحقق هذه الفكرة على منقذ منتظرٍ يتمتّع بصفاتٍ ومزايا تفوق قدرة الآخرين، يغدو معها قادرًا على انجاز هذه المهمة.

وعليه فالأديان السماويّة منها والوضعيّة، وبعض المدارس الفكرية الفلسفية تؤمن بضرورة تحقيق العدالة في نهاية المطاف البشري، وهو ما بات يعرف بأدب (الاسكاتولوجيا =Eschatology= أحداث آخر الزمان)، فمن شرق الأرض إلى غربها تتنوّع تمثّلات هذا المنقذ بحسب المتبنيات والعقائد السائدة، وتمثّل الخصوصية الإسلامية – بوصفها آخر الديانات التوحيديّة النصيّة - ارتكازًا مهمًّا لعقيدة الانتظار؛ لشمولها مجمل المسارات المذهبية المنبثقة عن الإسلام، لا سيّما مع اعتقاد المسلمين بضرورة سيادة الدين الإسلامي على جميع الأديان في نهاية المطاف، وهو ما لم يتحقّق لا في عصر النبوّة ولا في عصور الخلافة. بل إنّ التراجع المرير على مستوى الساحة الدينيّة والفكريّة والجغرافيا السياسيّة يعمّق ويركّز هذه الفكرة التي تنطلق من إخبارات وأحاديث وتأكيدات نبويّة على مجيء ذلك اليوم الذي يتجلّى فيه شخص المخلّص المهدي ليملأ الأرض قسطًا وعدلاً بعدما مُلئت ظلمًا وجورًا، ويحقق سيادة الإسلام.

عقيدة الانتظار في الدين الإسلاميّ

واصلت عقيدة الانتظار ظهورها في المعتقد الإسلامي منذ بدأ تكوينها من قبل المعصومين ع ، و لعلّ ظهورها في الدين الإسلاميّ كان أشد وضوحًا وتأكيدًا من غيره في الديانات الأخرى بعدِه خاتم الرسالات والديانات السماوية؛ وقد أكد النصّ القرآني حتمية تحقق هذه العقيدة بأكثر من نصٍّ قرآني، منها قوله تعالى :﴿**يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ**﴾[١]، وقوله تعالى:﴿**وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأرض وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ**﴾[٢]، وقوله تعالى:﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأرض كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾[٣]، وقوله تعالى :﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾[٤].

وكان الحديث النبويّ هو الآخر قد أكّد هذه الحقيقة الحتميّة، فنجد النبيّ (ﷺ) مرارًا وتكرارًا ما ينفكّ ينصّ على أنّه: «لو لم يبق من الدنيا إلّا يوم، لبعثَ اللهُ (عزّ وجلّ) رجلاً منّا يملأها عدلاً كما مُلئت جورًا» [٥]. وبينّ في مواضع أخرى أنّ اسم هذا المنتظر يتطابق مع اسمه، فقال: «لو لم يبقَ من الدنيا إلّا يومٌ واحد، لطوّل الله ذلك اليوم حتى يبعث الله رجلاً مني يواطئ اسمه اسمي، يملأ الأرض قسطًا

[١] التوبة: الآية ٣٢.

[٢] القصص: الآية ٤-٥.

[٣] النور: الآية ٥٥.

[٤] التوبة: الآية ٣٣.

[٥] أحمد بن حنبل: المسند، ٩/١؛ أبو داود: السنن، ٣٠٩/٢-٣١٠؛ الحاكم النيسابوري: المستدرك، ٤٦٥/٤.



وعدلاً كما مُلئت ظلمًا وجورًا»[١]. وقال في لفظ آخر: «لو لم يبقَ من الدهر إلاّ يوم، لبعث رجلاً من أهل بيتي يملأها عدلاً كما ملئت جورًا»[٢]. وحدّد في مواضع أخرى أنّه من ذرية فاطمة الزهراء عليها السلام، فقال(ص): «المهدي من ولد فاطمة»[٣].

ويمكن القول إنّ العقيدة المهدويّة والانتظار في مسارها التاريخي في الدين الإسلاميّ لم تقتصر على طرفٍ دون الآخر، فجميع الطوائف والفرق تقرّ بوجودها. لكن الفرق بين السُنّة والشيعة أنّ السُنّة لا يعتقدون بولادة المهدي، ومن ثَمّ فهم لا يقرّون بفكرة الغياب الحالية، بل يعتقدون أنّ هذا المهدي سيولد لاحقًا، وسيخرج في آخر الزمان في آخر دورات الإسلام[٤]. فهم إذن يعتقدون بأصل الموضوع، وبأنّ المهدي المنتظر من آل البيت عليهم السلام، وسيؤيّد الدين الإسلامي ويتبعه المسلمون، وسيستولي على الممالك الإسلامية[٥]. وعليه يبقى الفارق جوهريًّا بين السُنّة والشيعة حول شخصية المهدي المنتظر، فهم لا يقرّون بأنّه الإمام الثاني عشر (محمد بن الحسن)، فالأخير حسب اعتقادهم لم يكن له ولد[٦].

كذلك فإنّ عقيدة المهدويّة لم تكن جوهر ونقطة ارتكاز عَقَديّة عند السُنّة على عكس الشيعة، بالرغم من انتظار بعض السُنّة للمهدي[٧]. وإنّ السُنّة يرون أنّ ولادته ستكون طبيعيةً من دون معاجز وخوارق، كما أنّ المهدي عند الشيعة

[١] أحمد بن حنبل: مسند، ٣٧٦/١-٣٧٧؛ الطبراني: المعجم الكبير، ٣٢/١٩-٣٣.

[٢] ابن أبي شيبه: المصنّف، ٦٧٩/٨؛ أبو داوود: السنن، ٣١٠/٢؛ السيوطي: الجامع الصغير، ٤٠٢/٢.

[٣] البخاري: التاريخ الكبير، ٤٠٦/٨؛ الذهبي: تاريخ الإسلام، ١٩٣/١٧.

[٤] سعد محمد: المهدية في الإسلام، ١٧٥.

[٥] تويال: الشيعة في العالم، ١١٠.

[٦] الذهبي: تاريخ الإسلام، ١١٣/١٩؛ ١٦١/٢٠؛ سير أعلام النبلاء، ١٢١/١٣.

[٧] أحمد محمود: نظرية الإمامة، ٤٠٤.

معصومٌ على عكس السُنّة [١]. ويعتقد أهل السُنّة مستندين إلى مروياتهم بأنّ المهدي اسمه (محمد بن عبد الله) من ذرية الإمام الحسن عليه السلام؛ حتى إنّ بعضهم يميل للاعتقاد بمهدويّة محمد ذي النفس الزكية في العصر العباسي، وطغى على تفكيرهم فكرة أنّ المهدي من الفرع الحسني لا الحسيني[٢]. ولذلك المهدي في عقيدة شيعة أهل البيت ع هو شخصيةٌ ولدت في سنةٍ معينةٍ ووالده الإمام الحسن العسكري ، واختفى في سنةٍ معينة، وسيظهر في آخر الزمان، أمّا مهدي السُنّة فهو غير موجودٍ كمهدي أو مسيح اليهود، فهو مجرد فكرةٍ لمشروع عقائدي لم تتحقّق بعد[٣].

وعلى هذا الأساس فبالرغم من بلورة العقيدة الإسلامية لمعتقد الانتظار والمهدويّة فإنّه قد اكتنفها كثيرٌ من اللغط والغموض، لاختلاف المذاهب والفرق الإسلامية حول شخص المهدي. ومتابعة خارطة الفكر الإنقاذي في الدين الإسلامي يحيل إلى توزّعها على مساحةٍ واسعةٍ من المذاهب والمعتقدات. وسنحاول التعرّض لأبرز الفرق والمذاهب التي تبنّت هذه العقيدة عبر تتبع المسار الزمني لظهورها في عصور الخلافة المتلاحقة:

أولاً : المهدي المنتظر في العصر الأموي:

تشير العديد من المصادر إلى أنّ أوّل الفرق التي غالت بفكرة المهدويّة هي الفرقة السبئية، التي سُمّيت بذلك نسبةً إلى مؤسّسها عبد الله بن سبأ [٤]. وتذكر بعض المصادر أنّ عبد الله بن سبأ أوّل من أظهر الطعن بالخلفاء الثلاثة الأوائل[٥]. وقد أظهر هؤلاء بدعتهم في حياة الإمام علي بالقول بأنّه تجسّدٌ للإله،

[١] محمد علي: البرهان، ٢١٥-٤١٥.

[٢] البرقاوي: عقيدة الأمة في المهدي، ٣٤٢، ٤٩٤.

[٣] جواد علي: المهدي المنتظر، ٣٠١-٣٠٢.

[٤] النوبختي: فرق الشيعة، ١٩.

[٥] القمي: المقالات والفرق، ٢٠.



فتبرّأ الإمام منهم وأحرقهم، ونفى قسمًا منهم إلى المدائن، وكان ابن سبأ أبرز أولئك المنفيين[١]. لكن أليس من الغريب هنا أنْ نجد أنّ الإمام عليعليه السلام يقوم بعملية الاحراق لهؤلاء قبل استتابتهم، وأنّه يوقع العقاب على مجموعةٍ منهم دون الأخرى، بل يترك كبيرهم ومسبّب الفتنة عبد الله بن سبأ؟!

تذكر بعض المصادر أنّه عندما نُعي الإمام عليعليه السلام في المدائن قال ابن سبأ للناعي: لو أقمت سبعين عدلاً ما صدّقناك. وفي موضعٍ آخر قال: لو جئتنا بدماغه في سبعين صرة، وأقمت على قتله سبعين عدلاً، لعلمنا أنّه لم يمت ولم يقتل[٢]. وهكذا ادّعى هؤلاء أنّ الإمام علي لم يُقتل، وأنّ الذي قُتل هو الشيطان الذي تمثّل بصورته، وأنّه صعد إلى السماء كما صعد عيسى بن مريم[٣]؛ لذلك يرى البعض أنّ فكرة المهدي في الإسلام ذات جذورٍ يهوديةٍ أدخلها عبد الله بن سبأ بوصفه رجلاً يهوديًّا [٤].

وقد دار البحث قديمًا وحديثًا حول حقيقة هذه الفرقة، وحقيقة أو تاريخيّة شخصية عبد الله بن سبأ، وتباينت آراء الباحثين حولها بين النفي والإثبات. ومن أبرز هذه الدراسات كتاب (عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى) لمرتضى العسكري، وكتاب (الفتنة) لطه حسين، وكتاب (عبد الله بن سبأ، إشكالية النص والدور والأسطورة) لإبراهيم بيضون. ولم تقتصر دراسة هذه الشخصية على المسلمين فقط؛ إذ كان المستشرقون من أوائل الذين تعرّضوا لدراسة هذه الشخصية، ولعلّ أبرزهم المستشرق فريدلاندر، وبصورةٍ عامّةٍ يحيل النقد التاريخي وتقصي الواقع الروائي عن هذه الشخصية إلى عدم وجودها، وأسطوريتها، واختلاق مجمل الأحداث المتعلّقة بها؛ فالدور الذي نسب إلى هذه الشخصية لا يتناسب مع

[١] نادية حسني: السبئة، ١٠.

[٢] القمي: المقالات والفرق، ٢١؛ النوبختي: فرق الشيعة، ٢٠.

[٣] فالح مهدي: البحث عن منقذ، ١٩٥-١٩٦.

[٤] كامل سعفان: الساعة الخامسة والعشرون، ١٠١.

ظهورها، وغيابها المفاجئ[١].

وعلى العموم فإنّ النكبات الاجتماعيّة الضغوط السياسية التي مرّ بها تاريخ التشيع، والخلافات العقديّة والفكريّة بين الطوائف والفرق الشيعيّة، قد تسببت بخروج بعض الفرق من المذهب الشيعي، لا سيّما بعد شهادة الإمام الحسين عليه السلام؛ إذ ظهرت فرقةٌ ترجّح محمد بن الحنفية على علي بن الحسين زين العابدين في منصب الإمامة، وسُمّيت فرقة الحنفية الكيسانية، نسبةً إلى المختار الثقفي الذي كان يُلقّب بكيسان[٢]. وقيل إنّ كيسان هو مولى للأمام علي عليه السلام، وقيل إنّه تلميذ ابن الحنفية، وقيل إنّه صاحب شرطة المختار كيسان أبي عمرة[٣] . وقد ظهرت هذه الفرقة بعد مجزرة كربلاء، وتجمّع الساخطين على السلطة الأموية حول محمد بن الحنفية، من أجل الثأر لكربلاء ومنهم المختار الثقفي[٤]. وبعد قتل المختار قتلةَ الإمام الحسين عليه السلام ادّعى أنّ محمد بن الحنفية هو من أمره بذلك[٥].

وقد انقسمت الكيسانية بعد موت محمد بن الحنفية، فاعترف بعضهم بموته، وبعضهم بإمامة ابنه عبد الله أبي هاشم، وبعضهم أرجعها للسجاد عليه السلام. ومنهم من لم يؤمن بموته، وقالوا لا يجوز وجود مهديينِ في عالمٍ واحدٍ، لا قبله ولا بعده، وإنّ عليًا هو من سمّاه مهديًا، وإنّه لم يمت، وإنّما غابٌ ولا يدري أحدٌ بمكانه، وسيرجع ليملأ الأرض قسطًا وعدلاً بعدما مُلئت ظلمًا وجورًا[٦]، وإنّه مقيمٌ في جبل رضوى بين مكّة والمدينة، وعن يمينه ويساره نمرٌ وأسدٌ يحرسانه،

[١] جواد علي: المهدي المنتظر، ٨٣- ٨٩.

[٢] القمي: المقالات والفرق، ٢١.

[٣] كامل سعفان: الساعة الخامسة والعشرون، ١١.

[٤] ذو الفقار علي: التوظيف السياسي، ٧٤.

[٥] القمي: المقالات والفرق، ٢١-٢٢.

[٦] النوبختي: فرق الشيعة، ص٣٩ سعد محمد: المهدي في الاسلام، ص١٠٥.



وهو المهدي المنتظر، وهذه الفرقة هي الكريبة نسبة إلى مؤسّسها أبي كرب، ويذكر أنّ محمد بن الحنفيّة بسبب خروجه إلى يزيد ليطلب منه الأمان والعطاء بعد مقتل أخيه، أو لمبايعته عبد الملك بن مروان بعد مقتل ابن الزبير، عاقبه الله كما غيّب يونس في بطن الحوت[١].

وقد انقسمت هذه الفرقة بدورها إلى فرقةٍ أخرى أقرّت بموت محمد بن الحنفية، وانتقال الإمامة من بعده إلى ابنه أبي هاشم وأنّه المهدي المنتظر[٢]. وأيضًا انقسمت الفرقة الأخيرة على نفسها، فبعضهم قال إنّ أبا هاشم أوصى إلى محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، وهم الهاشمية، وبعضهم قال أوصى إلى عبد الله بن معاوية بن جعفر الطيّار الذي ثار على الأمويين (١٢٧-١٢٩)، وقتله أبو مسلم الخرساني، وقالوا إنّه المهدي، ويقيم في جبال أصفهان[٣]، ويسمّون أتباعه بالمعاوية، وهم ويؤمنون بتناسخ الأرواح، وأنّ جميع أرواح الأنبياء تنتقل من روحٍ إلى روح، حتى حلّت أرواحهم في جسد النبي محمدﷺ، ثم تنقلت عند الأئمّة حتى وصلت إلى محمد بن الحنفية، ثم إلى أبي هاشم، ثم عبد الله بن معاوية[٤]. و يزعم أصحاب هذه الفرقة بأنّ عبد الله بن معاوية لن يموت حتى يخرج ويقود الناس إلى رجل من بني هاشم من ولد علي وفاطمة، فإذا سلّمها إليه حينئذٍ سيموت[٥].

ومن الفرق التي تبنّت فكرة المهدويّة والانتظار في العصر الأموي، الزيديّة التي نسبت إلى زيد بن الإمام علي بن الحسين زين العابدينعليه السلام وهو المعروف

[١] صديقتي: فكرة المخلّص، ص١٣٩.

[٢] ذو الفقار علي: التوظيف السياسي، ص٨٢-٨٣.

[٣] النوبختي: فرق الشيعة، ص٢٩-٣٠.

[٤] القمي: المقالات والفرق، ص٤٢-٤٣.

[٥] النوبختي: فرقة الشيعة، ص٤٧.

بزيد الشهيد[١]. جوّزت هذه الفرقة الإمامة لكلّ فاطميّ يخرج بالسيف ويتّصف بالشجاعة سواء كان من الفرع الحسني أم الحسيني[٢]. وكان زيدٌ قد خرج ضدّ السلطة الأموية في أيام هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥هـ)، فقُتل وصُلب في كناسة الكوفة عام (١٢٢هـ)[٣]، فقام بالثورة بعده ابنه يحيى إلاّ أنّه قُتل بالطريقة نفسها، وصُلب في الجوز جان[٤]. فافترقت الزيديّة بعد ذلك إلى ثلاث فرق، وتجمع هذه الفرق على إمامة زيد بن علي السجّاد[٥].

وهذه الفرق تختلف فيما بينها ببعض التفاصيل، فالسليمانية* والبترية** يعتقدون بانتقال الإمامة بعد الإمام الحسين عليه السلام، إلى محمد بن الحنفية، ويعدّونه المهدي المنتظر[٦]، أما الجارودية*** فيعتقدون بانتقال الإمامة إليه بعد زين العابدين، وأنّه هو المهدي المنتظر[٧]. أما الفرقة الثالثة فهي التي قالت بمهدويّة محمد بن القاسم صاحب الطالقان، أو بمهدويّة يحيى بن عمر صاحب

[١] القمي: مقالات الإسلامين، ١٣٦.

[٢]) الشهرستاني: الملل والنحل، ١، ١٥٤.

[٣] سعد محمد: المهدي في الإسلام، ١٠٧.

[٤] الأصفهاني: مقاتل الطالبين، ١٠٧.

[٥] البغدادي: الفرق بن الفرق، ٣٦.

*السليمانية: أتباع سليمان بن حرير، قالوا بأنّ الامامة تعقد بالشورى، وتعقد برجلين من خيار المسلمين؛ ولذا فهم يصحّحون خلافة أبي بكر وعمر، ويكفرون عثمان وطلحة والزبير وعائشة. الإيجي: المواقف، ٣ ، ٦٧٧-٦٧٨.

** البترية هم أتباع كثير النواء الأبتر، أبتر اليد، ويعتقدون بإمامة الامام علي عليه السلام، ويصحّحون خلافة أبي بكر وعمر؛ لأنّ الإمام علي عليه السلام سلّم لهم بذلك. وتوقفوا بشأن عثمان. المفيد: المسائل الجارودية، ١١-١٢.

*** الجارودية: هم أتباع أبي الجارود زياد المنذر الجارود الهمداني، الذين يعتقدون بالنصّ على الإمام علي عليه السلام، ويكفّرون من يعترف بخلافة أبي بكر وعمر، على خلاف الزيدية، وهم يسوقون الإمامة من بعد زين العابدين عليه السلام إلى ولده زيد، ثم إلى محمد ذي النفس الزكية، الشهرستاني: الملل والنحل ١٥٧-١٥٨.

[٦] سعد محمد: المهديّة في الإسلام ١١٠.

[٧] الشهرستاني: الملل والنحل، ١٥٨.

الكوفي[١]. أمّا الزيديّة الأصلية فتمسّكت بأنّ زيد بن علي هو المهدي المنتظر الذي سيملأ الأرض قسطًا وعدلاً بعد ما مُلئت ظلمًا وجورًا [٢]. ومن الفرق الأخرى التي ظهرت في العصر الأموي هي فرقة الباقرية التي ساقت الإمامة إلى الإمام محمد الباقر، وادّعت حياته بعد موته وأنّه القائم المنتظر[٣].

ثانيًا: المهدي المنتظر في العصر العباسي:

لم يكن امتداد الظهور لفكرة المهدوي في العصر العباسي بأخفّ منه في العصر الأموي، إذ شهدت بدايات العصر العباسي بروزًا واضحًا لها على أثر السجال (العبّاسي- الشيعي) حول الأحقيّة بالخلافة، لا سيّما إنّ البيت العبّاسي قد بايع في أوّل الأمر محمدًا ذا النفس الزكيّة، فمن أبرز الفرق التي ظهرت في هذا العصر فرقة المحمدية، التي قالت بإمامة ومهديّة محمد ذي النفس الزكيّة منذ مبايعته في اجتماع الأبواء[٤]، وبعد توليّ العباسيين الخلافة نكثوا بيعة ذي النفس الزكيّة؛ فخرج الأخير عليهم، فقتلوه على إثر ذلك. لكنّ بعض أتباعه لم يقرّوا بموته، وقالوا إنّ الذي قُتل هو الشيطان الذي تصوّر بصورته[٥]، وإنّه مغيّبٌ في جبل حاجز في نجد، وإنّه المهدي المنتظر الذي سيعود بعد حين[٦].

ولخلق دعوةٍ جديدةٍ مضادّةٍ لدعوة العلويين، ولتحقيق أهداف سياسيّة أراد أبو جعفر المنصور تحويل وجهة النظر حول شخصيّة المهدي إلى البيت

---

[١] القمي: مقالات الإسلامين ١، ١٤٢.

[٢] إسماعيل علي: مجلة العقيدة دراسة حول تيارات الفكر المهدوي، العدد الاول، شعبان ١٤٣٥هـ، ٣٥٠.

[٣] القمي: مقالات الإسلامين ١، ١٠٠.

[٤]) الأصفهاني : مقاتل الطالبين ، ١٤٠؛ النوبختي: فرق الشيعية، ٥٣.

[٥] الأصفهاني: مقاتل الطالبين، ١٨٢-١٨٦.

[٦] سعد محمد: المهدي في الإسلام، ١٢٥١.

العباسي؛ فلقّب ولده محمد بالمهدي[١]. ولترسيخ مهدوية الخليفة العباسي، فإنّه نشط في محاربة الزنادقة ليُظهر نفسه حافظًا للدين، وحاميًا للشريعة[٢].

وبعد وفاة الإمام محمد الباقر عليه السلام، آمن بعض أتباعه بانتقال الإمامة ولده الإمام جعفر الصادق عليه السلام، لكنّهم ادّعوا بعد وفاة الإمام الصادق أنّه المهدي المنتظر، وهؤلاء هم الناووسية أتباع عبد الله بن ناووس، ورأى بعضهم أنّها انتقلت إلى ابنه إسماعيل، فأنكروا موت الأخير في حياة والده[٣]، وقالوا إنّ جعفر الصادق عليه السلام أوهم الناس بموته ليتلبس الأمر عليهم حفاظًا على حياته وهؤلاء هم الإسماعيلية الخالصة[٤]. أمّا بعضهم الآخر فقد أقرّ بموت إسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام، وساق الإمامة من بعده إلى ابنه محمد بن إسماعيل[٥]، وأُطلق على هذه الفرقة اسم السبعيّة؛ لإنّهم جعلوا الإمامة في سبع أئمةٍ، تختم بالقائم محمد بن إسماعيل؛ ولذا فهم يقدّسون الرقم سبعة [٦].

وانبثقت من الإسماعيلية عدّة فرق، ومنها: القرامطة، وتُنسب هذه الفرقة إلى شخص يُدعى حمدان بن قرمط [٧]. وكانت أقرب ما تكون إلى حركة سياسية منها إلى كونها فرقةً دينيّةً، وقد ظهرت بوجه الخلافة العباسية، وتم القضاء عليها فيما بعد[٨]. وتعتقد هذه الفرقة بمهدويّة محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام، الذي يُعدّ عندهم هو خاتم الأنبياء والمرسلين[٩]. وعلى أيه حال فإنّ بواكير الإسماعيليّة والقرامطة وأسلافهم آمنوا بأنّ محمد بن إسماعيل هو القائم، وأنّه من أولو العزم،

---

[١] النوبختي: فرق الشيعة، ٤٤؛ هاينس هالم: الشيعة، ١١٠.

[٢] أحمد أمين: المهدي والمهدويّة، ١٣.

[٣] القمي: المقالات والفرق، ٨٠؛ النوبختي: الفرق الشيعيّة، ٥٨.

[٤] السيوطي: العُرف الوردي، ١٥.

[٥] مجتبى السادة: رؤى مهدويّة، ٤١.

[٦] صديقي: فكرة المخلّص، ١٤٨.

[٧] محمد يوسف: المهدي المنتظر، ١٨٦.

[٨] النوبختي: فرق الشيعة، ٦١.

[٩] سعيد محمد: المهدوية في الإسلام ١٧١.



وسيعود بشريعةٍ جديدة[١].

ومن الفرق التي ظهرت في العصر العباسي هي فرقة الواقفة، التي اعتقدت بمهدويّة الإمام الكاظمعليه السلام، إذ أنكروا موته، وزعموا أنّه هو المهدي المنتظر، وأنّ الإمامة توقّفت عنده، ومن قاموا بعده ليسوا بأئمّة، وأوّل من أظهر الاعتقاد بهذه الفرقة هم: (علي بن أبي حمزه البطائني)، و(زياد بن مروان القندي)، و(عثمان بن عيسى الرواسي)، إذ طمعوا في الدنيا، ومالوا إلى حطامها، واستمالوا قومًا وبذلوا لهم شيئًا ممّا اختانوه من الأموال[٢]. فلما مات الإمام الكاظمعليه السلام لم يكن من قوّامه أحد إلّا وعنده المال الكثير، فنفوا موته طمعًا بالأموال[٣] وأكد الإمام الرضاعليه السلام ذلك أيضًا[٤].

ومن الفرق التي ظهرت خلال هذا العصر أيضًا هم الأبو مسلمية بعد أنْ أمر أبو جعفر المنصور بقتل أبي مسلم الخراساني؛ لأنّه أصبح يشكّل خطرًا على الخلافة العباسية[٥]. فظهرت عدّة حركات ذات جذورٍ قوميةٍ فارسيةٍ اتّخذت من مقتل أبي مسلم الخراساني وسيلةً لتحقيق أهدافها السياسية[٦]. وادّعت هذه الفرقة أنّ أبا مسلم الخراساني هو المهدي المنتظر، وأنّه عندما أراد أبو جعفر المنصور قتله تحوّلت روحه إلى حمامةٍ بيضاء طارت في السماء، وأنّه سيعود بعد حين ليملأ الأرض قسطًا وعدلًا كما مُلئت ظلمًا وجورًا[٧].

ومن الفرق الأخرى التي ادّعت مهدويّة أبي مسلم الخراساني إلى جانب

[١] صديقي : فكرة المخلّص، ١٥٢.

[٢] الطوسي: الغيبة، ٦٣.

[٣] القمي: الإمامة والتبصرة ٧٥؛ الصدوق: عيون أخبار الرضا، ٤٦/٢ .

[٤] الحميري: قرب الإسناد، ٣٥١-٣٥٢

[٥] العبادي: التاريخ العباسي والفاطمي، ٩.

[٦] طقوش: الدولة العباسية، ٥٥، العبادي: التاريخ العباسي الفاطمي، ٩.

[٧] القمي: المقالات والفرق، ٦٤، الزيتاوي: الحركات الفارسية، ١٢٨.

المسلمية هي فرقة الخرميّة [١]. والخرميّة من المعتقدات الفارسية القديمة التي تؤمن بالحلول والتناسخ والاشتراكية في كلّ شيءٍ حتى النساء، واسقاط الفرائض وتأويل بعضها، وكان خداش الداعية العباسي من أوائل الذين دعوا لأحياء هذه العقيدة في بدايات الدعوة العباسية لاستقطاب الناس حوله [٢].

ومن الفرق المتفرّعة عن الخرمية هي فرقة البابكية التي سُمّيت بذلك نسبةً إلى بابك الخرمي، وهي من الحركات التي ظهرت بوجه الخلافة العباسية (٢٠١-٢٢٣هـ)، وكانت تدعو لتحقيق العدالة الاجتماعية التي مثّلها بابك الخرمي[٣].

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ فكرة المهدويّة والانتظار قد انتقلت من الجزء المشرقي للدولة العباسية إلى الجزء المغربي منها، أو إلى الأجزاء التي انفصلت عنها لاحقًا، فبالعودة إلى الفرقة الإسماعيلية التي ظهرت في العصر العباسي الأول نجد أنّها قد استطاعت تأسيس دولةٍ كبيرةٍ هي الدولة الفاطمية، التي ضمّت أجزاءً واسعةً من العالم الإسلامي[٤]، بعدَ أنْ شكّلت دعوةً سريةً، واتّخذت من فكره المهدويّة التي تمحورت حول شخصيّة عبيد الله المهدي (٢٦٠-٣٢٢هـ) قاعدةً لها [٥]، وقد ادّعى الأخير أنّ نسبه يعود إلى فاطمة الزهراءعليها السلام؛ لذلك سُمّيت دولته بالدولة الفاطمية، أو العلوية نسبةً إلى الإمام عليعليه السلام، وتُسمّى أحيانًا بالعبيدية نسبةً إلى عبيد الله المهدي نفسه [٦]. الذي كان لتبنّيه فكرة المهدويّة الدور الأكبر في إرساء قواعد الدولة [٧].

[١] صديقي: فكرة المخلّص، ٥٤.

[٢] الطبري: تاريخ ٤٤٠/٥؛ ابن إسحاق: الكامل، ١٩٦/٥.

[٣] عبد العزيز سالم: العصر العباسي الأول، ١٥٥.

[٤] محمد يوسف: المهدي المنتظر، ١٠٦.

[٥] ذو الفقار علي: التوظيف السياسي، ٧٤ .

[٦] حسن إبراهيم وطه أحمد: عبيد الله المهدي، ١٤٣.

[٧] مجتبى السادة: رؤى مهدويّة، ٤٥.



يمكن أنْ يستثنى من الجسد الثقافي الإسلامي في تبنّي فكرة المهدويّة مذاهب الخوارج بشكل عام؛ وذلك لأنّهم لا يؤمنون بهذه الفكرة، ويعدّونها مخالفةً للقران الكريم[١]، منطلقين من أنّ الإمام ليس بالضرورة أنْ يكون قرشيًّا[٢]، وأنّ فكرة المهدي المنتظر خرافةٌ لا أساس لها من الصحة، ولا ينبغي الأيمان بها إلّا بوجود أدلةٍ مقبولةٍ وقطعيةٍ تؤكّد وجودها[٣].

ومع هذا الرفض الخارجي العام لهذه الفكرة والمبدأ العقدي الصارم، إلّا أنّه يبدو أنّ هناك استثناءً خارجيًّا يخالف هذا التبني، إذ قالت فرقة أو طائفة الخوارج الإباضين اليزيديّة التي تنسب إلى مؤسّسها يزيد بن أنيسة، الذي خرج عن رأي الإباضية والخوارج عمومًا، بل وعموم المسلمين واعتقد بأنّ الله سيبعث رسولاً من العجم، ويُنزل عليه كتابًا من السماء ينسخ به دين الإسلام، وهو المنتظر المهدي الموعود[٤].

وفي الجزء المغاربي من الدولة الإسلامية، وفي صحاري المغرب وبين القبائل ظهرت حركةٌ اتّخذت من المهدويّة دينًا لها، وأدّت إلى قيام دولةٍ هي دولة الموحّدين[٥]، وتزعم هذه الحركة بأنّ محمد بن تومرت المكنّى بأبي عبد الله هو المهدي المنتظر[٦]، إذ أخذ يشّوق الناس إلى ظهور مهديّ مُخلّص، ثم ادّعى ذلك تدريجيًا، وأنّ صفات المهدي لا تنطبق إلّا عليه وشهد أتباعه بذلك[٧]. ويندرج

[١] المحرمي: الأباضية، ٨٠.

[٢] مجتبى السادة: رؤى مهدويّة، ٢٨.

[٣] الشهرستاني: الملل والنحل، ١٣٦/١.

[٤] الشهرستاني: الملل والنحل، ١٣٦/١.

[٥] سعد محمد: المهدي في الإسلام، ١٨٥.

[٦] أحمد أمين: المهدي والمهدويّة، ٣٥.

[٧] عبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت، ١١٦-١٢٠؛ عبد الكريم: المهدويّة والعصمة، مجلة جامعة كربلاء، م ٥، العدد الأول (٢٠٠٥-٢٠٠٦)، ص١٦٩.

ابن تومرت في قائمة المدّعين المهدويّة من غير آل البيتعليهم السلام؛ لكونه بربريًّا لحمًا ودمًا على الرغم من ادّعاءه النسب العلوي القرشي[١].

ولم تقتصر عقيدة المهدي المنتظر على بلاد المغرب العربي، فقد امتدّ تأثيرها إلى بلاد الأندلس، بتأثير الدعوة الفاطمية فحدثت العديد من الثورات فيها، فثار أحمد بن معاوية بن هشام المعروف بالقطّ بدعوةٍ منها على الحكم الأموي في الأندلس سنة(٢٨٨هـ) وادّعى المهدويّة [٢]. وقد أشار أحمد أمين في كتابة المهدي والمهدويّة إلى أنّ الإسبان عندما انتصروا على المسلمين، ولم يبقَ بأيدي المسلمين إلا غرناطة، كان بني الأحمر يتطلّعون إلى مهديّ منتظر، لتحقيق آمالهم بعد أنْ عجزوا عن الوقوف بوجه الإسبان[٣].

ثالثًا: عقيدة المنتظر و المهدويّة عند الشيعة الاثني عشريّة:

قبل الانتقال إلى عقيدة المهدويّة والانتظار في الفكر الإمامي الاثني عشري، لابدّ من معرفة أنّه بعد وفاة الإمام الحسن العسكريعليه السلام سنة (٢٦٠هـ) اختلفت الآراء في موته، وفي انتقال الإمامة أو ثبوتها في شخصه، فقيل إنّه توُفيّ دون أنْ يُرى خَلفٌ له، أو ولم يُعرف له ولدٌ ظاهر، وعليه فقد افترق أصحابه من بعده إلى أربع عشرة فرقةً، وهي:

الفرقة الأولى: قالت بأنّ للحسن العسكريعليه السلام ولدًا، وهو المهدي المنتظر، وقالوا بإمامته بعد أبيه، وهم الاثنا عشريّة.

الفرقة الثانية: قالت بأنّ الحسن العسكريعليه السلام لم يمت، وإنّه هو المهدي المنتظر.

[١] سعد محمد: المهدي في الإسلام، ١٨٦ - ١٨٧؛ الصلابي: دولة الموحّدين، ص٧-٨.

[٢] كاظم عبد: التشيّع في الأندلس، ٢٣٨.

[٣] أحمد أمين: المهدي والمهدويّة، ٢٧.



الفرقة الثالثة: قالت إنّ الحسن العسكري مات، وسيُحيى بعد موته، وهو المهدي القائم.

الفرقة الرابعة: قالت بتوقّف الإمامة عند الحسن العسكري عليه السلام.

الفرقة الخامسة: قالت بتوقّف الإمامة عند الحسن العسكري عليه السلام إلى أنْ يبعث الله قائمًا.

الفرقة السادسة: قالت بإمامة محمد بن الإمام علي الهادي عليه السلام، وهو المعروف بسبع الدجيل.

الفرقة السابعة: قالت إنّ الحسن العسكري عليه السلام تُوفيّ وليس له خَلَف؛ فانتقلت الإمامة إلى أخيه جعفر الكذّاب.

الفرقة الثامنة: قالت إنّ الإمامة ليست للحسن العسكري عليه السلام، وإنمّا لجعفر منذ البداية.

الفرقة التاسعة: قالت بانتقال الإمامة من الحسن العسكري إلى جعفر، ثم إلى أخيه عبد الله.

الفرقة العاشرة: قالت بانتقال الإمامة من محمد (سبع الدجيل) إلى أخيه جعفر.

الفرقة الحادية عشرة: قالت إنّ للحسن العسكري عليه السلام خلفًا يُسمّى عليًّا، وإنّه الإمام من بعده.

الفرقة الثانية عشرة: قالت إنّ للحسن العسكري ولدًا، ولكنّه مستتر لا يُعرف اسمه ولا مكانه، وهو القائم.

الفرقة الثالثة عشر: قالت بأنّ القائم سيُولد فيما بعد.

الفرقة الرابعة عشر: قالت بموت الحسن العسكري عليه السلام، وإنه غير معروف إذا كان له ولد أو لم يكن له[١].

وتُعدّ الاثني عشريّة، التي تعتقد بولادة الإمام الحجة (عج) أعظم الفرق الشيعية، وهي تؤمن بإمامة اثني عشر إمامًا متسلسلين من ذرية علي وفاطمة الزهراء عليها السلام[٢]. وترتكز في عقيدة المنتظر على أنّ الإمام الثاني عشر هو محمد بن الحسن العسكري، وهو المهدي القائم المنتظر[٣]. وكان قد ولد عام (٢٥٥هـ). وقد جمع بعض المؤرخين أخبار وروايات ولادته وشهادات المعاصرين القائلين برؤيته قبل الغَيبة[٤]، وهي المسألة التي لا تجد المقبولية التاريخيّة عند المؤرّخين السُنّة، فهم يشيرون إلى تلك الأخبار بلحاظ أنّها من ادّعاءات الشيعة[٥].

وتشير الروايات إلى أنّ نسب أمّ الإمام يعود إلى الأباطرة الرومان أو أنّها من نسل حواريي عيسى[٦]. وقد أُحيطت ولادة المهدي بمجموعةٍ من المعجزات، كعدم ظهور علامات الحمل على أمه نرجس[٧]، وأنّ ولادته واخفاء حمله كانت معجزةً كمعجزة أمّ موسى عندما أمر فرعون بشقّ بطون الحبالى[٨].

ويروى عن عمّته السيّدة حكيمة أنّه ولد مختونًا، ومكتوبًا على ذراعه الأيمن

[١] القمي: المقالات والفرق، ١٠٢-١١٥؛ النوبختي: فرق الشيعة، ٩٧- ١٠٩.

[٢] أبو زهره: تاريخ المذاهب، ٤٦.

[٣] فالح مهدي: البحث عن منقذ، ١٩٨.

[٤] المسعودي: الوصية، ٢٥٧-٢٧٣؛ ابن بابويه القمي: الإمامة والتبصرة، ١٠٩- ١١٥؛ المفيد: الإرشاد، ٢٣٩/٢-٢٥٤؛ الطوسي: الغيبة، ١٠٦-١٠٩.

[٥] يُنظر: الذهبي: تاريخ الإسلام، ١٦٠/٢٠-١٦١؛ سير أعلام النبلاء، ١١٩/١٣-١٢٢؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ١٧٦/٤؛ الصفدي: الوافي بالوفيات، ٢٩٤/٢-٢٩٥.

[٦] الصدوق: كمال الدين، ٤١٧- ٤٢٣؛ الكوراني: آداب عصر الغيبة، ١٨.

[٧] المسعودي: إثبات الوصية، ٢٥٨.

[٨] المسعودي: إثبات الوصية، ٢٥٨؛ القمي: كمال الدين، ٤٥٦.

﴿**جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا**﴾[١]، وأنّه عندما خرج من بطن أمه نزل جاثيًا على ركبتيه، ساجدًا لله تعالى، ورافعًا إصبعه إلى السماء وينظر اليها[٢]. وأنّه عندما ولد طلب منه الإمام الحسن العسكري أنْ يتكلّم فنطق بالشهادتين وصلّى على أمير المؤمنين والأئمّة وأبيه، ثم سكت، وتكلّم مرةً ثانيةً في اليوم السابع من عمره[٣]، وردد قوله تعالى: ﴿**وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ**﴾. وللمهدي المنتظر غيبتان[٤] هما:

الغَيبة الصغرى: حدثت والإمام في السنة الخامسة من عمره، وذلك بعد وفاة أبيه الإمام الحسن العسكري عام (٢٦٠هـ) وتسلّمه لمنصب الإمامة، وقد استمرت لمدة تسعٍ وستّين سنة، حتى وفاة السفير الأخير، ولم يظهر خلالها للعامّة، واكتفى باللقاء بالخواصّ، والاتّصال بشيعته عبر السفراء الأربعة، وهم:

١- عثمان بن سعيد بن عمرو العمري حتى عام (٢٦٥ هـ).

٢- محمد بن عثمان بن سعيد حتى عام (٣٠٤-٣٠٥ هـ).

٣- الحسن بن روح النوبختي حتى عام (٣٢٦ هـ).

٤- علي بن محمد السمري حتى عام (٣٢٩ هـ).

بعد ذلك قرّر الإمام إيقاف هذه الاتصالات، وأوضح ذلك في رسالته لآخر السفراء علي بن محمد السمري بقوله: «يا علي بن محمد السمري أعظم الله أجر إخوانك فيك، فإنّك ميت بينك وما بين ستة أيام، فأجمع أمرك، ولا توصِ إلى أحدٍ يقوم مقامك بعد وفاتك، فقد وقعت الغَيبة التامّة، فلا ظهور إلّا بعد أنْ يأذن الله

[١] المسعودي: إثبات الوصية، ٢٥٨-٢٥٩.

[٢] المسعودي: إثبات الوصية، ٢٥٨-٢٥٩؛ القمي: كمال الدين، ص٤٥٨.

[٣] المسعودي: إثبات الوصية، ٢٥٨-٢٥٩؛ القمي: كمال الدين ٤٥٣-٤٥٤.

[٤] ينظر عن مجمل هذا الموضوع الفصل الثالث (الغيبة والرجعة) من كتاب (المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية) للدكتور جواد علي.

تعالى ذكره، وذلك بعد طول الأمد»[١].

الغَيبة الكبرى: بعد كتابة الرسالة لآخر السفراء وإنهاء مرحلة السفارة، بدأت الغَيبة الكبرى سنة (٣٢٩ هـ)[٢]. وتوليّ قيادة الطائفة الشيعية كبار العلماء الشيعة؛ لإنّ الإمام غاب عن الأنظار وليس لديه نائبٌ ينوب عنه[٣]، مستندين في ذلك إلى قول الإمام في رسالةٍ له: «أمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم»[٤].

ويعزو الشيعة هاتين الغيبتين للإمام المهدي(عج) إلى مضايقات السلطة العباسية، ومحاولاتها الملحة للعثور عليه والتخلّص منه[٥]. تجدر الإشارة هنا إلى مسألةٍ مهمة جدّا، وهي الخلاف حول مكان اختفاء الإمام والآراء المطروحة في ذلك، ومنشأً تلك الافتراضات. ففي حقيقة الأمر لا تحدّد الكتب الشيعيّة القديمة التي ظهرت في عصر الغَيبة الصغرى، وحتى كتاب الغَيبة للطوسي (ت٤٦٠هـ) المخصّص لهذا الشأن، لا تحدّد مكان ولا زمان الاختفاء، كما أنّ الكتب السُنيّة المنتمية لهذه المرحلة هي الأخرى لا تحدّد ذلك، فحتى عصر الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) الذي اهتمّ برصد خارطة الفرق والمذاهب الإسلامية في كتاب (الملل والنحل)، بدا أنّه لا يعرف شيئًا عن موضوع السرداب في سامراء، ولا المقام في الحِلّة[٦]. فمتى ظهرت هذه الأفكار؟ ومن الذي أوجدها وروّج لها؟ وكيف تشكّلت في المصادر المتأخرة؟ هذا ما يمكن تقصّيه عبر فرضية الاختفاء في سرداب سامراء ومقام الحِلة:

[١] الطبرسي: إعلام الورى، ٢٦٠/٢؛ الإربلي:كشف الغمة، ٣٣٨/٣؛ جواد علي: المهدي المنتظر، ٢٣٩-٢٤٠.

[٢] البغدادي: الرجعة، ٢٥٥.

[٣] جواد علي: المهدي المنتظر، ٢٦١.

[٤] الصدوق: كمال الدين، ٤٨٢؛ الطوسي: الغيبة، ٢٩١.

[٥] مجتبى السادة: رؤى مهدويّة، ١٠١.

[٦] جواد علي: المهدي المنتظر، ٧٨-٧٩.

أولًا: الاختفاء في السرداب في سامراء:

ظهرت هذه الفرضية في بعض المصادر المتأخّرة الشيعيّة منها والسنيّة على حدٍّ سواء، وهي تتهم الشيعة بأنّهم يعتقدون بغيبة الإمام في سرداب سامراء خلال المدة (٢٦٥-٢٦٦هـ). ويبدو أنّ هذه الفكرة الخاطئة انتقلت من الكتب السنيّة إلى الكتب الشيعيّة التي بدت متمسّكة بها بنحوٍ مثير، والحقيقة أنّ السرداب لم يكن إلّا أحد الأماكن التي كان يتواجد فيها الإمامُ قبل الغَيبة بحكم كونه جزءًا من بيت الإمام. ومتابعة ظهور هذه الفكرة في المصادر التاريخية يؤكّد حقيقة الانتقال من المصادر السنيّة إلى المصادر الشيعيّة، فهي تأتي بالتراتب التالي:

- ابن الجوزي (ت٥٩٦ هـ) في كتاب المنتظم.
- ياقوت الحموي (ت٦٢٦ هـ) في كتابه معجم البلدان.
- ابن الأثير (ت٦٣٠ هـ) في كتابه الكامل في التاريخ.
- الكنجي الشافعي (ت٦٥٨ هـ) في كتابه البيان في أخبار صاحب الزمان.
- ابن طاووس (ت٦٧٣هـ). وهو المؤلّف الشيعي الأول الذي ذكر هذه الفكرة أو هذا الخبر.
- ابن خلكان (ت٦٨١ هـ) في كتابه وفيات الأعيان.
- الإربلي (ت٦٩٢ هـ) في كتابه كشف الغمة، وهو المؤلف الشيعي الثاني الذي ينقلها.
- ابن بطوطة (ت٧٧٩ هـ) في كتابه رحلة ابن بطوطة.
- ابن خلدون (ت٨٠٨ هـ) في تاريخه.
- الطبرسي (ت٨٥٥ هـ) في كتابه الأصول المهمة. وهو الشيعي الثالث الذي ينقلها.

وعليه فالمؤرّخون السُنّة هم من بثّوا هذه الدعوى، ثم انتقلت من مصادرهم إلى المصادر الشيعية[١]. ومماّ يؤكّد هذه الحقيقية التاريخية، أنّ الأخبار والحكايات الخاصّة بالتبرك بالسرداب، الذي كان يقصده المرضى واليائسون والمطاردون ــ لا سيّما في أوقات الاضطرابات السياسية والظروف الاجتماعية والاقتصادية الصعبة ــ كما تظهر في كتاب (**كشف الغمة**) للإربلي، هي في حقيقة الأمر منقولةٌ عن كتاب (كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب) للكنجي الشافعي، الذي حاول أنْ يقنع الآخرين أنّ غيبة الإمام في السرداب وحياته فيه ليست أمرًا عجيبًا ولا مستحيلاً. وإلا فإنّ الشيعة يقولون إنّ الإمامعليه السلام اختفى من السرداب، ولم يقولوا إنّه اختفى في السرداب، وأقام فيه كما يدّعي السُنّة[٢].

ثانيًا: الاختفاء في مدينة الحِلّة:

هي إحدى المفتريات التي أطلقها ابن خلدون وابن بطوطة على الشيعة! فعلى الرغم من تبجّح ابن خلدون في مقدمته المطولة، عن ضرورة عدم الاستسلام للأوهام والأقاصيص والخرافات التي مزج بها التاريخ وترديدها دون نظر وتنقيح[٣]. على الرغم من دعواه الزائفة تلك نجده يقول: غلاة الإمامية وخصوصًا الاثني عشريّة منهم يزعمون أنّ الثاني عشر من أئمتهم ــ هو محمد بن الحسن العسكري، ويلقبونه المهدي ــ دخل في سرداب بدارهم في الحلة، وغاب فيه هنالك! [٤].

ويروي ابن بطوطة في رحلته أنّه جاء إلى الحلة في العراق، وأنّه كان من عادة أهلها أنْ يذهبوا إلى حاكم المدينة، ويأخذون فرسًا مسرجًا أو بغلة، ويتقدّم أمامها خمسون رجلاً، ويتبعها من خلفها خمسون رجلاً، وهم يضربون الطبول،

[١] ينظر، جواد علي: المهدي المنتظر، ٧٨-٧٩.

[٢] جواد علي: المهدي المنتظر، ٨٠ -٨١.

[٣] ابن خلدون: تاريخ، ٣/١-٤.

[٤] ابن خلدون: تاريخ، ١٩٩/١.

وينفخون البوقات فتجتمع معهم الناس، ويذهبون إلى المسجد الكبير المعروف بمشهد أو مقام صاحب الزمان، ويقفون أمام باب في ذلك المشهد مغطى بستائر الحرير، وينادون الإمام، وبعد مغيب الشمس يعود الموكب، وينصرف الناس عائدين إلى بيوتهم[١]. كما نقل المجلسي في بحار الأنوار بعض القصص عن هذا المقام، وكيف أنّه أسهم بشفاء امرأةٍ عمياء من أهل السُنّة بعد أنْ توسّلت إلى الإمام فيه، وشفاء رجلٍ كان مصابًا بالفالج (الشلل النصفي)، وغير ذلك من القصص التي تشير لبركة المقام[٢].

ونقل ابن خلدون وابن بطوطة لهذه الأخبار الساذجة، يدلّ على أنّهما يقصدان التشويه والطعن لا أكثر، وإلّا فليس من المعقول أنهم لا يعلمون أنّ مدينة الحلة لم تكن موجودةً من الأساس في زمن ولادة الإمام، فقد أنشأها صدقة بن منصور المزيدي عام(٤٩٥هـ)[٣]. أي بعد (٢٣٥سنة) من غيبة الإمام!

على أنّ هناك قصص يرويها المتأخّرون من الحليين الذين يدّعون أنهّم رأوا الإمام متنكّرًا، ومعظم هذه القصص تعود إلى عهد المغول، الذي لم تتعرض فيه الحلة لنهب الدخلاء، فتطوّرت لتصبح مركزًا لتجمع الشيعة ونشاطهم، وكان من السهل حينها أنْ يربط الناس بين نجاة المدينة وكرامات الإمام المهدي الغائب فيها! وبالتالي أطلقت هذه الدعوى التي تقول إنّ الإمام اختفى في مدينة الحلة. وقد انتهى الدكتور (جواد علي) إلى أنّ هذه القصص تعود إلى أكاذيب رجلٍ متصوفٍ يُدعى (شمس الدين محمد بن قارون)[٤]. وهكذا يتضح أنّ استغلالَ سذاجة الناس لتحقيق بعض المصالح المادية وغيرها، عبر بثّ الدعايات الكاذبة حول البركات والكرامات، هو ما يفسّر ظهور هذه الاعتقادات والقصص والأماكن المزعومة للغيبة.

---

[١] رحلة ابن بطوطة، ٦٤٩؛ جواد علي: المهدي المنتظر، ٨١.

[٢] بحار الأنوار، ٥٢/٧٢-٧٥.

[٣] ياقوت الحموي: معجم البلدان، ٢/٢٩٤؛ جواد علي: المهدي المنتظر، ١٠- ١١.

[٤] جواد علي: المهدي المنتظر، ٨١ -٨٣.

ومثلما ارتبط ظهور هذه الأماكن المدعاة للغيبة بالمطامع والمطامح الشخصية، فإنّ ادّعاء المهدويّة في الوقت الحديث والمعاصر هو الآخر يرجع إلى رغبات تحقيق المصالح الشخصية والمطامح، فظهرت العديد من الحركات والأشخاص التي ادّعت المهدويّة، ومنها: الحركة البابية التي ظهرت في بلاد فارس، ومؤسّسها هو علي محمد رضا الشيرازي (١٨١٩-١٨٤٣)، وسميت بذلك؛ لأنّه ادّعى بأنّه الباب للمهدي المنتظر[١]. وينتهي نسب الأخير من جهة أبيه إلى الآغا سيد محمد رضا، ومن جهة أمه فاطمة إلى ذرية الإمام علي عليه السلام، وكان ولع منذ طفولته بالاتجاه الديني الذي انتهى به للصوفية والزهد والتقشف[٢]، وبعد ذلك ادّعى أنّه المهدي المنتظر بعد أنْ أصابه الغرور بنفسه[٣]، وقد أُعدم بعد أنْ أصدر رجال الدين فتوى بذلك في عهد ناصر الدين شاه، وذلك في (٤/ تموز/١٨٥٠م). وتم قتل عشرات الآف من أنصاره[٤]. ومنها أيضًا الحركة البهائية التي تزعمها (بهاء الدين) الذي تزعم البابيين بعد وفاة الباب ميرنا علي[٥]، وقام باستبدال (كتاب البيان) الذي وضعه ميرزا علي بكتاب (الأقدس)، وادّعى أنّه هو المهدي المنتظر، وأنّ أستاذه الباب ميرزا علي لم يكن إلاّ داعية للتبشير به [٦].

ومن مدّعي المهدويّة في العصر الحديث أيضًا في المغرب الإسلامي المهدي السنوسي (١٨٤٤-١٩٠٢م) الذي ظهر في ليبيا، وقبل وفاته لمّح إلى أنّ المهدي المنتظر سيظهر قريبًا، وأنّ ظهوره سيكون في ختام القرن الثالث عشر الهجري [٧].

[١] إبراهيم خليل: إيران وتركيا ، ٧٤.

[٢] سعد محمد: المهدية في الاسلام، ٢٤٤-٢٤٥.

[٣] محمد مختار: إظهار الحق، ١٤١.

[٤] إبراهيم خليل: تركيا وإيران ٧٥.

[٥] محمد مختار: اظهار الحق، ١٤٢.

[٦] ذو الفقار علي: التوظيف الباب، ٨١.

[٧] النظريّة المهدويّة، ٥٧.

ومن مدّعين المهدويّة أيضًا مهدي السودان (محمد بن عبد الله)، وتدعي أسرته أنّها تنتهي إلى نسل الرسول[١]. وكان قد ظهرت دعوته في الخرطوم في (٨/ربيع الثاني/١٣٠٢هـ/١٨٨٤م)[٢]. وقد دعا أتباعه إلى نصرته بوصفه المهدي المنتظر، وبعد أنْ استولى على الخرطوم فكّر بالاستيلاء على مصر، لكنّه مات أثر إصابته بالحمى في العام نفسه[٣]. وزعم أتباعه أنّه نزل مُذَنّبٌ من السماء فظنّ الناس أنّها راية المهدي تحملها الملائكة، وزعم أثناء حياته أنّ زيارته بمنزلة حجّ البيت الله الحرام[٤].

الخاتمة

واصلت عقيدة المهدويّة والانتظار ظهورها في المعتقد الإسلامي بنحوٍ كان أشدّ وضوحًا وتأكيدًا من غيره في الديانات الأخرى؛ بوصفه خاتم الرسالات السماوية؛ ولأنّ فضاءه التاريخي لم يستطيع تحقيق كافة وعوده وفلسفته؛ ولذا تعلق تحقّق ذلك على جملة من المقدمات والضروروات في مشروع الظهور.

وبذلك لا يعدّ مجرد تواصلٍ لهذه العقيدة مع تشكيلاتها في الديانات السابقة التي عدت امتدادًا لها بمسارٍ مغاير، إنّما أعادة إنتاجٍ لها بشكلٍ واقعي على نحوٍ كبير. وهي بذلك أصل كما معتقد الحساب والعقاب والثواب، بل إنّ الأخير في وقوعه متوقّفٌ عليها؛ ولذا نجد النصّ القرآني يؤكّد على حتمية وقوع هذه الفكرة بأكثر من نصّ قرآني إلى جانب الحديث النبوي الذي واصل الإلحاح عليها، إلا أنّ الانقسام العقدي في الجسد الإسلامي السني- الشيعي، والاختلاف المذهبي، ناهيك عن النكبات الاجتماعية والهزائم السياسية التي مرّ بها تاريخ التشيع،

[١] هولت: المهديّة في السودان، ٥٠.

[٢] زمبارو: معجم الانساب والأسر الحاكمة، ١٣٧.

[٣] قيدارة: النظرية المهدوية، ٥٧ – ٥٨.

[٤] إسماعيل علي: دراسات حول تيّارات الفكر المهدي، مجلة العقيدة، العدد ١، ص ٣٤٧.

والخلافات العقديّة والفكريّة بين الطوائف والفرق الشيعية، قد تسبّب باستمرار تفتت التكتل الشيعي إلى مجموعةٍ من الفرق، وانتحال بعض شخوصها بما يخدم رؤاهم ومطامحهم على مختلف الأصعدة لهذه العقيدة على مر العصور الإسلامية وليومنا هذا! وقد استمرّ الخلاف التاريخي المزمن حوله شخصية المهدي ودوره وزمنه، منذ بدء ظهور الفكرة حتى الوقت الحاضر، ومن ثم الخلاف السني الشيعي حول ولادة أو عدم ولادة ذلك المخلص.

إنّ ملاحظة ذلك الخلاف المزمن والكبير بين الإسلام السني والإسلام الشيعي لا سيّما الفرقة أو الطائفة الاثني عشرية، يجعل المنطق النقدي يحكم باستحالة إقدام المجاميع الحديثيّة السُنيّة على دعم معتقدٍ شيعي- اثني عشري! بل أساس العقيدة الشيعية الاثني عشرية. كما أنّه يبدو من الصعب التفكير بتسرّب ذلك المعتقد لتلك المجاميع الحريصة على إبعادِه ومحاربتِه وإقصائه.

قائمة المصادر والمراجع

. القرآن الكريم

١. **أولًا- المصادر الأولية:**

٢. ابن الأثير، عزّ الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ت٦٣٠هـ/١٢٣٢م)، الكامل في التاريخ، ط١، دار صادر: بيروت - لبنان ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

٣. الإربيلي، أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح (ت٦٩٣ هـ/١٢٩٣م)،كشف الغمة في معرفة الأئمة، ط٢، دار الأضواء: بيروت_ لبنان،١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٤. ابن إسحاق، محمد بن يسار (ت١٥١هـ/٧٦٨م)، المبتدأ والمبعث والمغازي (سيرة ابن إسحاق)، تحقيق وتعليق: محمد حميد الله، ط١، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب: فاس- المغرب، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.

٥. الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق (ت٣٢٤هـ/٩٣٥م)، مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت- لبنان، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

٦. الأشعري القمي، أبو القاسم سعد بن عبد الله بن أبي خلف (ت٣٠١هـ/٩١٣م) المقالات والفرق، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: محمد جواد مشكور، ط١، مؤسسة مطبوعات عطائي: طهران – إيران،١٣٦١هـ/١٩٤٣م.

٧. الأصبهاني، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة (ت٥٣٥هـ/١١٤٠م)، دلائل النبوة، تحقيق وتعليق وتخريج: مساعد سليمان الراشد، ط١، دار العاصمة: الرياض- السعودية، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

٨. الأيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت ٧٥٩هـ/١٣٧٥م)، المواقف، تح: عبد الرحمن عميرة، ط١، دار الجيل: بيروت_ لبنان، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٩. ابن بابويه القمي، أبو الحسن علي بن الحسين (ت٣٢٩هـ/١٩٤١م)، الإمامة والتبصرة من الحيرة، ط١، مؤسسة الإمام المهدي: قم – إيران، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ/٨٦٩م).

١٠. التاريخ الصغير، تح: محمد إبراهيم، فهرس أحاديثه: يوسف المرعشي، ط١، دار المعرفة:

بيروت- لبنان، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

١١. التاريخ الكبير، تصحيح وتعليق: عبد الرحمن يحيى اليماني، ط١، الجمعية العلمية: حيدر آباد- الهند، ١٣٦١هـ/١٩٤٢م.

١٢. ابن بطوطه، محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي (ت٧٧٩هـ/١٣٧٧م)، تحفة النُّظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار (رحلة بن بطوطه)، ط١، دار صادر: بيروت- لبنان،٤١٢ هـ/١٩٩٢م.

١٣. البيذق، أبو بكر بن علي الصنهاجي (ت٥٦٠هـ/١١٦٤م)، أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين، ط١، دار المنصور: الرباط- المغرب، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

١٤. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ/١٠٦٥م)، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، ط١، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

١٥. الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد (ت٤٠٥هـ/١٠١٤م)، المستدرك على الصحيحين، ط١، دار المعرفة: بيروت- لبنان، ١٣٣٥هـ/١٩١٦م.

١٦. ابن حنبل، أحمد بن محمد حنبل بن هلال بن أسد (ت٢٤١هـ/٨٥٥م)، المسند، ط١، المطبعة المينية: القاهرة_ مصر، ١٣١٣هـ/١٨٩٥م.

١٧. الحميري القمي، أبو العباس عبد الله بن جعفر (ت٣٠٠هـ/٩١٢م)، قرب الإسناد، ط١، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث: قم – إيران، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

١٨. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (تاريخ بن خلدون)، ضبط وفهرسة: خليل شحادة، ط١، دار الفكر: بيروت- لبنان،١٤٣١هـ/٢٠٠١م.

١٩. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ/٨٨٨م)، سنن أبي داود، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، ط١، دار الفكر: بيروت- لبنان، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ/١٣٣٧م).

٢٠. تاريخ الإسلام، تح: عمر عبد السلام تدمري، ط١، دار الكتاب العربي: بيروت– لبنان، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٢١. سير أعلام النبلاء، تح:شعيب الأرنؤوط وحسن الأسد، ط٩، مؤسسة الرسالة: بيروت–



لبنان، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٢٢. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع (ت٢٣٠هـ/٩٤١م)، الطبقات الكبير، تح: علي محمد عمر، ط١، مكتبة الخانجي: القاهرة- مصر،١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

٢٣. السيد الحميري، إسماعيل بن محمد بن يزيد بن ربيعة (ت١٧٣هـ/٧٨٩م)، ديوان السيد الحميري، شرح وضبط وتقديم: ضياء حسين الأعلمي، ط١، مؤسسة الأعلمي: بيروت- لبنان، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ/١٥٠٥م).

٢٤. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، ط١، دار الفكر: بيروت-لبنان،١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٢٥. العرف الوردي في أخبار المهدي، تح: أبو يعلى البيضاوي، ط١، دار الكتب العلمية: بيروت-لبنان، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٢٦. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (ت٥٤٨هـ/١١٥٣م)، الملل والنحل، تح: أمير علي منها وعلي حسين فاعور، ط٣، دار المعرفة: بيروت- لبنان، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٢٧. ابن أبي شيبه، أبو بكر عبد الله (ت٢٣٥هـ/٨٤٩م)، المصنّف في الأحاديث والأخبار، ضبط وتعليق: سعد اللحام، ط١، دار الفكر: بيروت- لبنان، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

الصدوق، محمد بن علي بن الحسن بن بابويه القمي (ت٣٨١هـ/٩٩١م).

٢٨. عيون أخبار الرضا، تصحيح وتعليق: حسن الأعلمي، ط١، مؤسسة الأعلمي: بيروت- لبنان، ١٤٠٤هـ/ ٩٨٤م.

٢٩. كمال الدين وتمام النعمة، تح: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي: قم - إيران، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥.

٣٠. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك (ت٧٦٤هـ/١٣٦٢م)، الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ط١، دار إحياء التراث العربي: بيروت- لبنان، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

٣١. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت٣٦٠هـ/٩٧٠م)، المعجم الكبير، تح:حمدي عبد المجيد السلفي، ط٢، دار إحياء التراث العربي: بيروت_ لبنان، ١٣٩٧هـ/١٩٧٦.

الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي (ت٥٤٨هـ/١١٥٣م).

٣٢. الاحتجاج، تعليق وملاحظات: محمد باقر الخرسان، ط١، دار النعمان: النجف- العراق، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.

٣٣. إعلام الورى بأعلام الهدى، ط١، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث: قم _طهران، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

٣٤. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت٣١٠هـ/٩٢٢م)، تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري)، ط٤، مؤسسة الأعلمي: بيروت- لبنان، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٣٥. الطوسي، أبو جعفر بن محمد بن الحسن (ت٤٦٠هـ/١٠٦٧م)، الغَيبة، تح: عباد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح، ط١، مؤسسة المعارف الإسلامية: قم- طهران، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

٣٦. أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد (ت٣٥٦هـ/٩٦٦م)، مقاتل الطالبيين، ط٢، مؤسسة دار الكتابة: قم- إيران، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

٣٧. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق (ت٣٢٩هـ/٩٥٠م)، الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط٥، دار الكتب الإسلامية: طهران-إيران، ١٣٦٣هـ/١٩٤٣م.

٣٨. المجلسي، محمد باقر (ت١١١١هـ/١٦٩٩م)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ط٢، مؤسسة الوفاء: بيروت- لبنان، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٣٩. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت٣٤٦ هـ/٩٥٦ م)، إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب، ط٢، دار الأضواء: بيروت– لبنان، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (ت٤١٣هـ/١٠٢٢م).

٤٠. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ط٢، دار المفيد: بيروت-لبنان، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٤١. المسائل الجارودية، تح: محمد كاظم مدير شانجي، ط٢، دار المفيد: بيروت- لبنان، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٤٢. المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر (ت٨٤٥هـ/١٤٤١م)، إمتاع الأسماع بما للنبيّ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تح: محمد بن عبد الحميد النميسي، ط١، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.



٤٣. النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى (ت٣١٠هـ/٩٢٣م)، فرق الشيعة، تحقيق وتصحيح وتعليق وتقديم: عبد المنعم الحفني، ط١، دار الرشيد: القاهرة- مصر، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٤٤. الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت٨٠٧ هـ/١٤٠٤م)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ط١، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٤٥. ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله (ت٦٢٦هـ/١٢٢٨م)، معجم البلدان، ط١، دار التراث العربي: بيروت- لبنان، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

ثانيًا-المراجع العربية:

٤٦. أحمد أمين، المهدي والمهدويّة، ط١، دار المعارف: مصر- القاهرة، ١٣٧١هـ/١٩٥١م.

٤٧. البغدادي، عبد اللطيف، الرجعة على ضوء الأدلة الأربعة، ط١، الدار الإسلامية: بيروت- لبنان، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٤٨. جعيط، هشام، في السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة، ط٢، دار الطليعة: بيروت-لبنان، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٤٩. عبيد الله المهدي إمام الشيعة الإسماعيلية ومؤسس الدولة الفاطمية في بلاد المغرب، ط١، مكتبة النهضة المصرية: القاهرة- مصر، ١٣٦٧هـ/١٩٤٧م.

٥٠. حسن، سعد محمد، المهديّة في الإسلام منذُ أقدم العصور حتى اليوم، ط١، دار الكتاب العربي: القاهرة- مصر، ١٣٧٣هـ/١٩٥٣م.

٥١. الخفاجي، كاظم عبد، التشيع في الأندلس من الفتح حتى سقوط غرناطة (٩٢-٧١١هـ/٨٩٧-١٤٩٢م)، ط١، مؤسسة الرافد: بغداد - العراق، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

٥٢. ذو الفقار، علي، التوظيف السياسي لعقيدة المهدي وخطره على الأمن الوطني العراقي، ط١، دار بانيقيا: النجف- العراق، ١٤٣٥هـ/٢٠١٣م.

٥٣. الراوي، فؤاد محسن، الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي، ط١، دار المأمون: عمان-الأردن، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٥٤. أبو زهرة، محمد بن أحمد، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ط١، دار الفكر العربي: القاهرة- مصر، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

٥٥. السادة، مجتبى، رؤى مهدوية شذرات فكرية في القضية المهدويّة، ط١، دار أطياف: القطيف – السعودية، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

٥٦. سالم، عبد العزيز، دراسات في تاريخ العرب في العصر العباسي الأول، ط١، مؤسسة شباب الجامعة: الإسكندرية - مصر، ١٩٩٣م.

٥٧. صديقي، محمد ناصر، فكرة المخلص بحث في الفكر المهدوي، ط١، دار جداول: بيروت – لبنان، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

٥٨. صقر، نادية حسني، السبئية ومؤسسها ابن سبأ اليهودي أخطر الحركات الهدامة في صدر الإسلام، ط١، مكتبة النهضة: القاهرة- مصر، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٥٩. الصلابي، علي محمد، دولة الموحّدين، ط١، دار البيادق: عمان-الأردن، ١٤١٨هـ/١٩٩٨.

٦٠. طقوش، محمد سهيل، تاريخ الدولة العباسية، ط٧، دار النفائس: بيروت- لبنان، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٦١. العبادي، أحمد مختار، في التاريخ العباسي والفاطمي، ط١، دار النهضة العربية: بيروت- لبنان، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م.

٦٢. العسكري، مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ط٦، دار الزهراء:بيروت-لبنان، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

٦٣. العزيز، حسين قاسم، البابكية، ط١، دار المدى: دمشق- سوريا، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

٦٤. المحرمي، زكريا بن خليفة، الإباضية تاريخ ومنهج ومبادئ، ط١، مكتبة الغبيراء: سلطنة عمان، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٦٥. مختار، محمد وأبو الريس موسى، إظهار الحق في الأديان والفرق، ط١، دار الإسراء: عمان-الأردن، ١٤١٢هـ/١٩٩٢.

٦٦. مهدي، فالح، البحث عن المنقذ - دراسة مقارنة بين ثماني ديانات، ط١، دار ابن رشد: بغداد-العراق، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

ثالثًا- المجلات والدوريات:

٦٧. البرقاوي، يوسف عبد الرحمن، عقيدة الأمة في المهدي المنتظر، بحث منشور في مجلة



البحوث الإسلامية: السعودية-الرياض، العدد (٤٩) لسنة (١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

رابعًا- الرسائل و الأطاريح:

٦٨. الزيتاوي، معزوزة علي موسى، الحركات الفارسية غير الإسلامية في المشرق في العصر العباسي الأول، أطروحة دكتوراه منشورة، مركز ابداع للرسائل الجامعية: الجامعة الأردنية - كلية الدراسات العليا، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

٦٩. صيام، محمد بوسف محمود، المهدي المنتظر عند فرق الشيعة دراسة نقدية مقارنة، رسالة ماجستير منشورة، الجامعة الحرة: هولندا- فرع فلسطين، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

٧٠. النجار، عبد المجيد، المهدي بن تومرت حياته وآراؤهُ وثورته الفكرية والاجتماعية وأثرهُ بالمغرب، أطروحة دكتوراه منشورة، ط١، جامعة الأزهر: القاهرة- مصر، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

الدراسات والتحقيق

الأئمّة من قريش

دراسة تحليليّة نقديّة مقارنة

الشيخ الدكتور محمد شقير(*)

(*) متخصص في الكلام والفلسفة - الجامعة اللبنانية / بيروت

الملخّص

يتناول هذا البحث ما نصّ عليه الموروث الروائي -السني والإمامي- جعل الخلافة من قريش، وعدد الخلفاء في ذلك النص الروائي، وتعيين ذواتهم وتحديدها ، ويأتي لبيان ذلك تحليلا ونقدا على قسمين الأوّل منهما: مدى استقامة أن تكون الإمامة في قريش بالشّكل الّذي يتّسع لمجمل قريش وبطونها وأفرادها، ويأتي الثّاني منهما: على مناقشة الاقتصار في تحديد الإمامة على صفة القرشيّة، مع عدم بيان أنَّ هذه الإمامة في أيّ من قريش وبطونها وعائلاتها وأفرادها تقع، على أنْ ننتهي بخاتمة تتضمّن ملخصًا وأهمّ النتائج المترتّبة، لكنّنا سنبدأ بتمهيد نضيء فيه على أهمّ النّقاط الّتي تساعد على تشخيص هذا البحث، وتحديد جملة من قضاياه ذات الصِّلة.

الكلمات المفتاحية : الخلافة، القرشية، الأئمة، الإمامة.

The Imams from Quraysh
An Analytical, Critical, and Comparative Study

Sheikh Dr. Muhammad Shaqir
Specialist in Theology and Philosophy – Lebanese University / Beirut

Abstract

This research addresses the narrative heritage—both Sunni and Imami—that stipulates the caliphate should be from Quraysh. It examines the number of caliphs mentioned in these narratives, identifies their specific individuals, and provides an analysis and critique in two parts. The first part explores the extent to which the imamate can be broadly applied to all of Quraysh, its clans, and individuals. The second part discusses the limitation of defining the imamate solely by the Qurayshite attribute, without specifying which part of Quraysh, its clans, families, or individuals it pertains to. The study concludes with a summary and the most significant results, beginning with an introduction that highlights the key points aiding in the diagnosis of this research and outlines several related issues.

Key words: Caliphate – Qurayshite – Imams – Imamate

توطئة:

تُعدّ الأحاديث الواردة عن النّبيّ ﷺ، الّتي تتضمَّن جعل الإمامة في قريش من المواضيع الإشكاليّة، والّتي تحتاج إلى كثير تحليلٍ ونقد، لمعرفة ما إنْ كان من نقصٍ أو تحريفٍ فيها، فضلاً عن مورد هذا التّحريف وخلفيّاته[١].

والّذي يدعو أكثر إلى طرح السّؤال الأساس في بحثنا هذا، هو أنَّ ما ورد في مصادر مدرسة الخلافة حول هذا الموضوع، يُستفاد منه أمران: الأوّل أنَّ الأئمّة من قريش، والثّاني أنَّ عدد هؤلاء الأئمّة هو اثنا عشر إمامًا.

أمَّا ما يُستفاد من مصادر مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فهو ثلاثة أمور: الأوّل أنَّ الأئمّة من قريش، الثّاني أنَّ عددهم اثنا عشر إمامًا، والثّالث هو تحديد هؤلاء الأئمّة وتعريفهم بأشخاصهم وأعيانهم وأسمائهم، بنحوٍ لا يبقى أيُّ لَبسٍ أو إبهامٍ في تحديدهم وتشخيصهم.

وعليه؛ فإنَّ السّؤال الأساس في بحثنا هذا هو: هل مِنَ الصّحيح جعل الإمامة في قريش، بنحو تكون القرشيّة -بشكل أساس، ولو مع إضافة بعض الاعتبارات القيميّة- موضوعًا لجعل الإمامة؟ وهو ما يتفرَّع منه سؤالان اثنان:

الأوّل، ويرتبط بجعل الإمامة في قريش، من حيث يقوم على أساس عصبويّ – ماديّ، ومدى انسجامه مع نصوص مدرسة الخلافة والخلفاء في السّقيفة وما

[١]- تدور هذه الأحاديث حول مضمون أنّ «الأئمّة من قريش» (كما في صحيح أحمد بن حنبل، ج:٤، ص:١٨٥)؛ وهو ما يحتاج إلى دراسة سنديّة؛ وإلى دراسة تاريخيّة؛ وأيضًا إلى دراسة مقارنة تفصيليّة بين ما جاء في مصادر السّنّة، وبين ما جاء في مصادر الشّيعة؛ لكن سوف نتجاوز في دراستنا هذه مجمل ما تقدّم وغيره، لنعمل على تركيز البحث على البُعد التّحليليّ النقديّ، الّذي قد يستفيد من بعد أو آخر، وخصوصًا البعد المقارَن، لكن ضمن هدفه المتمثّل في تقديم معالجةٍ نقديةٍ تحليليّةٍ لذلك المضمون ودلالاته.

بعدها، وأيضًا من حيث تاريخ قريش مع النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وموقفها منه ومن رسالته، ومشروعها الّذي كانت تحمله، وموقف النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم منها، ورؤيته للمستقبل، ولكيفية التّعامل مع قريش، ودفع مخاطر إعادة تمكينها.

الثّاني، ويرتبط بالاقتصار في تحديد الإمامة على صفة القرشيّة، وعدم الذّهاب أبعد من ذلك في تشخيصها وتحديدها في أيّ من بطون قريش، وأفخاذها، وعشائرها، وعائلاتها، بل أشخاص تلك العائلات وأعيانهم وأسمائهم.

تمهيد عام:

سنشير في هذا التمهيد إلى النقاط الآتية:

أوّلًا: إنَّ موضوع بحثنا هو الإمامة العُظمى؛ أي خلافة النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في بُعدها السّياسيّ بنحوٍ أساس، وإنْ كنّا نعتقد أنّ للإمامة أبعادًا أخرى لا تقلّ أهميةً عن هذا البُعد.

ثانيًا: سنتجنَّب البحث السّنديّ اعتمادًا على ما توصَّل إليه الباحثون من تصحيح مجمل تلك الأحاديث، والقول بحجِّيّتها، بمعزلٍ عن أيّ تفصيلٍ في هذا الشّأن.

ثالثًا: في بحثنا لهذا الموضوع، سنعتمد المنهج التّحليليّ والنّقديّ، والمقارَن موضعيًا؛ وذلك لنبيّن مدى مواءمة مضمون تلك الأحاديث للموازين والمعايير الإسلاميّة الأساسيّة؛ فإنْ كانت توافقها فسيكون هذا شاهدًا إضافيًا على صحّة تلك الأحاديث ومضمونها، وإنْ كانت تخالفها، فسيكون شاهدًا إضافيًا على عدم صحّة تلك الأحاديث، من حيث ما تتضمَّنه من دلالة أو أخرى؛ وهو ما يعني ورود تلك الإشكالات الّتي طُرحت وتُطرح على هذه الأحاديث ودلالاتها.

رابعًا: إنَّ المتَّفق عليه -في مقام المقارنة- بين مدرسة الخلافة ومدرسة أهل



البيت عليهم السلام أمران: الأوّل كون الأئمّة في قريش، والثّاني أنَّ عددهم اثنا عشر إمامًا. أمَّا المختلف فيه، فهو أيضًا أمران: الأوّل، هل القرشيّة هي مقتضي جعل الإمامة؟ أم إنّ هذا الجعل يرتبط بمقتضيات معنويّة وعلميّة وقيميّة وغيبيّة أيضًا؟ والثّاني في تشخيص أعيان وأسماء هؤلاء الأئمّة الاثني عشر؛ إذ لا تجد في مدرسة الخلافة نصًّا على هؤلاء الأئمّة بأعيانهم وأسمائهم، بل تجد النّصّ – والوصيّة - من النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في مدرسة أهل البيت عليهم السلام يبينّ هؤلاء الأئمّة بأعيانهم، وأشخاصهم، وأسمائهم، بنحو لا يبقى أيُّ لَبسٍ في تحديد هؤلاء الأئمّة، ومعرفتهم بأسمائهم، وأسماء آبائهم، ومجمل أوصافهم وفضائلهم، ابتداءً من الإمام عليّ ابن أبي طالب عليه السلام، وصولاً إلى الإمام المهديّ(عج) خاتَم الأئمّة وآخرهم.

خامسًا: إنَّ هذا البحث قد يتداخل فيه الرِّوائيّ مع التّاريخيّ، والدّينيّ مع الاجتماعيّ – السّياسيّ، وقد يتكاتف فيه بُعده المنهجيّ التّحليليّ مع النّقديّ، والمقارَن، لكن يبقى الهدف هو تبيين تلك الدّلالات من حيث مدى مواءمتها الموازين والمعايير الإسلاميّة ذات الصِّلة، وورود الإشكالات المطروحة عليها، وخصوصًا بلحاظ تلك المفارقات الّتي أشرنا إليها بين مدرسة الخلافة ومدرسة أهل البيت عليهم السلام.

قرشيّة الإمامة؛ سؤال التأسيس والتّاريخ والمشروعيّة:

ليس البحث هنا في إمكانية أنْ تكون الإمامة في قريش؛ بل في أن تكون القرشيّة بمفهومها العصبويّ-النَّسَبيّ - الماديّ، والمطلق الواسع، الّذي يشمل جميع قريش، هي مورد تلك المشروعيّة الدّينيّة-السّياسيّة، أي أنْ تكون القرشيّة هي المقتضي للإمامة، بنحو يكون «**الأئمّة من قريش**» نصًّا يهدف إلى البيان الاقتضائيّ، وليس إلى البيان التّعريفيّ؛ فعلى الأوّل القرشيّة مقتضي للإمامة، وعلى الثّاني ليست المقتضي للإمامة، بل المقتضي هو أمرٌ معنويّ قيميّ معرفيّ غيبيّ اصطفائي، وما بيان أنّ «**الأئمّة من قريش**»، من بني هاشم، ومن أهل بيت

النّبيّ ﷺ، إلاّ لتحديد من يتوافر فيهم ذلك الأمر المعنويّ والقيميّ والمعرفيّ والغيبيّ بأشخاصهم وأعيانهم وأسمائهم، بحيث يكون هناك نصّ دينيّ عليهم، يرتكز على ذاك البُعد القيميّ والمعنويّ والمعرفيّ فقط، دون العصبويّ والماديّ-النَّسَبيّ.

إنَّ جعل الإمامة في قريش، بنحو يكون الإطار القرشيّ هو الأساس في تلك الإمامة بالشّكل الّذي يُطرح، يترتَّب عليه أكثر من نقاش:

أوّلًا: هل يصحّ أنْ يكون الأساس الّذي ترتكز عليه الإمامة، أساسًا عصبويًّا ماديًّا، له علاقة بهذا النّسب أو بذاك النّسب؟ وهل يجوز، بحسب المعايير الدّينيّة والإسلاميّة، أن نقول إنّ فلانًا هو المؤهَّل فقط لتلك الإمامة، لمجرَّد أنّه وُلد من فلان من النّاس؟ وهل من المنطقيّ أنْ يكون التولّد الماديّ هو المرتكز لأهليّة الإمامة العُظمى؟ ألا نقول إنَّ الإسلام قد أتى لمواجهة العصبيّة في مجملها، وإنّ ميزان الأكرميّة عند الله تعالى هو التقوى[١]؛ فكيف ندَّعي ذلك، ثمّ نقول في المقابل إنَّ أساس الإمامة هو أساس عصبويّ-ماديّ؟ ثمّ كيف نُبيّن للنّاس أنَّ الإسلامَ يقوم في مجمل مرتكزاته على أُسس قيميّة وإيمانيّة وعقلانيّة، ثمّ نقول، في المقابل، إنّ أخطر قضيّة في الإسلام -الإمامة العُظمى- تقوم على أساسٍ ماديّ نَسَبيّ عصبويّ، وليس على أساسٍ قيميّ إيمانيّ عقلانيّ؟

إنَّ ما يجب قوله في هذا السّياق، هو إنَّ الدِّين الّذي يقوم على القِيَم الإيمانيّة والمعنويّة والعقلانيّة وفلسفة الاصطفاء والهداية، لا يمكن أن تقوم الإمامة العُظمى فيه على أساس البُعد الماديّ والتّوالد الفيزيولوجيّ. وإنَّ الدِّين الّذي أتى لمحاربة العصبيّات الماديّة، لا تستقيم لديه أنْ تقوم الإمامة العُظمى على أساس من تلك العصبيّات القبليّة والأنساب الماديّة.

ثانيًا: إنّ الجدل الّذي اشتعل في السّقيفة بين الأنصار من جهة والمهاجرين

[١] ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾: سورة الحجرات، الآية: ١٣.



من قريش من جهة أخرى؛ كان يدور بشكلٍ رئيسٍ حول المشروعيّة الدّينيّة – السياسيّة لتوليّ الخلافة، حيث من الملاحظ أنّ المقولات الّتي استندت إليها قريش لإثبات أحقيّتها بالخلافة تدور حول الأقربية من النّبيّ ﷺ: «**نحن أولياؤه وعشيرته**»[١]، وأيضًا نسب قريش، ومكانتها في العرف السّياسيّ العربيّ يومها «**لن يعرف هذا الأمر إلّا لهذا الحيّ من قريش، هم أوسط العرب نسبًا ودارًا**[٢]». ولم يذكر أيّ من رجال قريش يومها أنّ النّبيّ ﷺ قد قال إنّ »الأئمّة من قريش»، رغم احتدام ذلك الجدل، وسعي كلّ طرفٍ فيه إلى استخدام جميع أسلحته المعرفيّة لإثبات أحقيّته من الآخر في توليّ الخلافة، كون ذلك المفصل التّاريخيّ مصيريًا لأطرافه؛ وهذا إنْ دلّ على شيء، فإنمّا يدلّ على أنّ النّبيّ ﷺ لم يقل هذا الحديث بالشكل الّذي ذُكر لاحقًا، وإلّا لو كان النّبيّ ﷺ قد قاله قبل مدة قصيرة -فضلاً عن أن يكون قد كرّر مضمونه في أكثر من موقف- لكان من الأهمية بمكان أنْ يعمد رجال قريش إلى الاستفادة منه بقوّة في جدليّات السّقيقة، وأنْ يستندوا إليه لحسم نقاش المشروعيّة السّياسيّة يومها، لكن لمّا لم يفعلوا ذلك - رغم توفر جميع الدّواعي لذلك، وعدم وجود ما يمنع من ذكره - دلّ على أنّ هذا الحديث لم يكن له وجودٌ حينذاك بالكيفية الّتي ظهر عليها لاحقًا في المدوّنات والمصنّفات الحديثيّة وغيرها.

ثالثًا: ماذا عن تلك النّصوص الواردة في مصادر مدرسة الخلافة، الّتي يُستفاد منها أهليَّة مَن يكون من غير قريش لتوليِّ تلك الإمامة، من قبيل قول الخليفة الثّاني: «لو أدركت سالمًا مولى أبي حذيفة، لاستخلفته»[٣]، مع أنّه لم يكن من قريش؛ بل لم يكن عربيًّا. وكذلك قوله أيضًا: «لو أدركت معاذ بن جبل، ثمّ ولَّيته، ثمّ قدمت على ربيِّ، فقال لي: مَن ولَّيت على أُمَّة محمّد ﷺ؟ لقلت: إيه ربيّ،

[١] الطبري، محمد بن جرير ، تاريخ الرسل والملوك، (تاريخ الطبري)، ج٣، ص ٢٢٠.

[٢] الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ج٢، ص ٣٦٧.

[٣]- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ١٩٠؛ النميري البصري، ابن شبة، تاريخ المدينة، ج ٣، ص ٨٨٦.

سمعت عبدك ونبيّك يقول: إنَّ معاذ بن جبل يأتي بين يدي العلماء يوم القيامة»[١]، مع أنّ معاذ هذا لم يكن من قريش، بل كان من الأنصار.

إنَّ أمثال هذه النّصوص يُستفاد منها أنَّ الوعي الدّينيّ-السّياسيّ لدى الخلفاء يومها، لم يكن قائمًا على أساس حبس الإمامة في قريش، وإلاّ لو كانت محبوسةً في قريش، لما كان هذا الجزم - ولو الفرضي- بأنّه لو أدرك سالماً لاستخلفه، أو أنّه لو أدرك معاذ بن جبل، ثم ولّاه، لكان يمتلك مبرّره الدّينيّ عند الله يوم القيامة؛ وتاليًا سيُطرح السّؤال حول مدى صدقيَّة نصوص الأئمّة في قريش، الّتي تجعل الإمامة في قريش على أساس ماديّ-نسَبيّ، مع وجود نصوصٍ كهذه في مدرسة الخلافة، تتضمّن أهليّة من لم يكن قرشيًا لتوليّ الإمامة،مع التّأكيد على أنّ هذا النّقاش مبنيٌّ على ما هو موجودٌ في مدرسة الخلافة، وليس ما هو مطروحٌ في مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

رابعًا: ماذا عن كثيرٍ من النّصوص الدّينيّة، الّتي ذُكرت في مختلف المصادر الإسلاميّة، والّتي تذمّ قريشًا[٢]، وتتحدَّث عن جملة من المخاطر والتّهديدات الّتي قد تتأتّى منها؟ فهنا أيضًا: كيف يمكن أنْ يستقيم ذاك المستوى من الذمّ الّذي ورد في تلك النّصوص، مع جعل الإمامة العُظمى في قريش، وكون القرشيّة هي المقتضي لتلك الإمامة؟

وإنْ قيل بأنَّ تلك الرّوايات قد ذمَّت فئاتٍ بعينها من قريش، وليس جميع فئاتها؛ فهنا نطرح السّؤال الآتي، وهو أنَّ ذمّ تلك الفئات، إنْ كان على أساسٍ قيميّ إيمانيّ، فهذا ما يحيل الموضوع إلى البُعد الإيمانيّ والمعتقديّ والقيميّ، ليعود السّؤال من جديد، وهو أنّه إنْ كان البُعد الإيمانيّ والمعتقديّ والقيميّ هو الأساس في الإمامة، وهو الغالب على بقيّة الأُسس المادِّيّة؛ فلماذا جعل هذا

[١]- الأميني النجفي، عبد الحسين، الغدير، ج ١٠، ص ١٠.

[٢]- يمكن الرجوع مثلاً إلى: القمي، محمد بن الحسن، العقد النضيد والدّر الفريد في فضائل أمير المؤمنين وأهل بيت النّبيّ (عليهم السّلام)، ص ١٨.



الأساس المادِّي (القرشيّة) ليكون مرتكزًا للإمامة العُظمى ومقتضيًا لها؟ أمَّا الجمع ما بين القيميّ والمعتقديّ والإيمانيّ من جهة، وبين المادِّيّ - النّسبيّ من جهة أخرى؛ فهو ما لا يدفع ذلك السّؤال؛ إذ سيبقى مطروحًا حول دخالة ذلك البُعد المادِّيّ والنّسبيّ في الإمامة، مع وجود البُعد القيميّ-الإيمانيّ، وكونه الحاكم في هذا الإطار.

هذا فضلاً عن أنّ تلك النّصوص إنّما تشير إلى مستوى من المخاطر على الدّين ورسالة النّبيّ ﷺ تتأتّى من فئات قريش تلك؛ وعليه، هل من الحكمة أنْ يقدّم النّص الدّيني مستندًا لتلك الفئات لاستثماره في تحقيق أهدافها؟ (وهو ما سوف نبحثه في نقطةٍ لاحقة).

خامسًا: كيف يمكن أنْ تكون المشروعيّة السّياسيّة للإمامة، في قومٍ أظهروا -في مجملهم- عداءً شديدًا للنّبيّ ﷺ، ورسالته، وأهل بيته عليهم السلام، وقاتلوه بكلّ شراسةٍ لسنواتٍ طوال، وأخرجوه من قريته، وحاولوا اغتياله وقتله مرارًا، وبقوا على عداوتهم وشركهم إلى أن هُزموا وأُسقط ما في يدهم؟ بل هم بقوا على ضغائنهم وعداوتهم، حتَّى بعد هزيمتهم، حتّى تمكنهم الفرصة في يوم ما من إخراج ضغائنهم تلك وعداوتهم.

وهنا أيضًا إنْ قيل: إنَّ مورد تلك المشروعيّة السّياسيّة هي تلك الفئة الصّالحة والمؤمنة من قريش، فيستحيل عندها الأمر إلى البُعد الإيمانيّ والقيميّ مجدّدًا؛ ليطرح السّؤال: أنّه إنْ كان هذا البُعد هو الحاكم وهو الفيصل في الأمور، فلماذا يُبنى هذا البُعد على بُعدٍ مادِّيّ نسبيّ، فيقال مثلاً: الصّالحون من قريش، أو المؤمنون من قريش؟ فلماذا دخالة القرشيّة عندئذٍ؟ ولماذا لا يُكتفى بذاك البُعد القيميّ والمعتقديّ والإيمانيّ فقط؟ وهل يستقيم هذا القول: إنَّ دينًا يقوم على الأساس القيميّ والمعتقديّ والإيمانيّ، وجاء للارتقاء على العصبيّات المادِّيّة والنّسبيّة وتجاوزها، أنْ يبني واحدةً من أخطر القضايا لديه، وهي المشروعيّة

السّياسيّة للإمامة العُظمى، على أساس من تلك العصبيّات المادِّية والنّسبيّة وقيمها؟

سادسًا: كيف يمكن أنْ يجعل النّبيّ ﷺ موطن الإمامة العُظمى، ومورد مشروعيّتها السّياسيّة -بل الدّينيّة أيضًا- في إطار عصبيّةٍ اجتماعيّةٍ (قريش) تملك أيديولوجيا دينيّة وقيميّة، تخالف ما جاء به النّبيّ ﷺ في دعوته ورسالته، وتتبنّى مشروعًا سياسيًّا اجتماعيًّا ثقافيًا، يتنافى مع المشروع السّياسيّ الاجتماعيّ الثّقافي، الّذي جاء به النبيّ محمّد ﷺ، وعمل عليه بقوّةٍ لعقود من الزّمن؟

وهل يمكن لقائدٍ حكيمٍ كالنّبيّ ﷺ، أنْ يفتح منفذًا لمشروع قريش السّياسيّ ليستعيد حضوره، ولأيديولوجيّتها الدّينية لتستعيد دورها، بعد أنْ انتصر على ذاك المشروع وهزمه، مع ما لذلك النّصر من تداعياتٍ على المستوى الدّينيّ والاجتماعيّ وغيره؟

قد لا نحتاج إلى ذاك البيان، لنوضح أنّ الصّراع مع قريش قد كان أيديولوجيًّا دينيًّا قيميًّا، ومن ثمّ كان سياسيًّا عسكريًّا... ويخطئ من يعتقد أنّ هذ الصّراع قد انتهى بدخول مكَّة. نعم، قد همد لفترةٍ أو أخرى من الزّمن، لكنّه أخذ ينتظر فرصته ليتّخذ أشكالاً ووسائل مختلفة في المواجهة، من أجل أنْ تستعيد قريشٌ حضورها ودورها، وهو ما أثبتته وقائع التّاريخ بعد وفاة النبيّ ﷺ.

وعليه؛ كيف يصحّ بالمنطق السّياسيّ والدّينيّ والتّاريخيّ، أنْ يعمد النبيّ ﷺ إلى التّمهيد لعودة ذلك المشروع، وإلى إعطائه مرتكزًا، ونوع مشروعيّة دينيّة-سياسيّة، لينهض من جديد، مع ما يشكّله هذا الأمر من خطورةٍ كبيرةٍ على الرّسالة والدّعوة؟

نعم، إنْ قيل إنّ المقصود بقريش هم أولئك الصّالحون المؤمنون، فهذا أوّل ما يحيلنا إلى البُعد القيميّ والإيمانيّ؛ ليكون هو الأساس والحاكم، ليُطرح

السّؤال عندها إذًا لماذا يذكر النبيّ ﷺ هذا البُعد العصبويّ-المادّيّ (قريش) بهذه الكيفيّة «الأئمّة من قريش»، بنحو يكون النّص مقتصرًا على المقتضي القرشي، مع ما يمكن أن يترتّب عليه من محاذير ومخاطر، من حيث إنّ قريشًا قد تستغلّ هذه النّصوص، لتبني عليها سرديّـتها الدّينيّة والسّياسيّة، لتوظّفها في بناء مشروعيّةٍ دينيّةٍ سياسيّة، تؤسّس لاستعادة حضورها ودورها بشكلٍ أو بآخر؟ فهل سيكون من الحكمة عندها أنْ يقدّم النّبيّ ﷺ هذا المُعطى الدّينيّ بهذه الكيفيّة «الأئمّة من قريش»، الّتي تمهّد الطريق لعودة المشروع المعادي، وتسمح لقريش باستغلاله وتوظيفه في سياق استعادة حضورها الدّينيّ والسّياسيّ؛ بل تُمكّن قريشًا من الإضرار برسالته ﷺ وقيمها ومعانيها، وتساعد على أكثر من تحريفٍ أو تبديل أو انقلابٍ على دينه ومشروعه؟

ألا يمكن القول: إنّ وقائع التّاريخ الّتي حصلت لاحقًا، تُظهر كيف استفادت قريش من هذه النّصوص الدّينيّة، وكم عملت على توظيفها واستثمارها لصالح استعادة ملكها المفقود، ودورها الذي سلبه منها محمّد ﷺ، ومشروعها الّذي خبت جذوته مع فتح مكّة؟ فهل من المعقول أنْ يؤسّس النبيّ ﷺ في بيانه الدّينيّ لعودة قريش تلك، ولذاك الاستثمار الذي مارسته دينيًّا وسياسيًّا، وترتّب عليه كثيرٌ من الكوارث والأضرار؟

الإمامة العظمى؛ تحديد غير مكتمل:

في تحديد من ينبغي أنْ يتولّى الإمامة العُظمى؛ إمّا أنْ يكون التّحديد شورويًّا -بمعزل عن مجمل مفردات هذه الشورى وتفاصيلها- فنذهب مع هذه الشّورى إلى حيث تأخذنا، من دون أيّ تحديد لها في إطار عصبويّ (قريش) أو آخر؛ وإمَّا أنْ يكون التّحديد إلهيًّا: ﴿**بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ**﴾[1]، فنذهب مع هذا التّحديد الإلهيّ إلى آخر مطافه؛ أي إلى تشخيص من يتولّى هذه الإمامة ومعرفته بشخصه

[١]- سورة المائدة، الآية: ٦٧.

(ومجمل أوصافه)، بنحوٍ لا يبقى أيُّ لَبسٍ في معرفة من هو الإمام بعد الإمام.

أمَّا أنْ يكون لدينا نصف تحديدٍ إلهي، ونصف شورى، فهو ما يحتاج إلى نقاشٍ علميّ معمَّق، أنّه عندما يعمد النّصّ الدّينيّ الإسلاميّ إلى تحديد مَن يتولَّى هذه الإمامة العظمى، أنّه من قريش وليس من غيرها؛ فلماذا يقف هذا التّحديد عند قريش؟ ولماذا لا يكمل طريقه ليبيّن لنا في أيٍّ من بطون قريش تكون الإمامة، وفي أيٍّ من أُسرها وعائلاتها، بل في أيٍّ من أشخاصها ورجالها؟ أي إنّ تحديد من يتوَّلى هذه الإمامة، عندما بدأ النّصّ الدّينيّ يرسم مساره وحركته؛ فلماذا يقتصر على الوصف القرشي، ولا يتعدّاه إلى ما هو أشدّ غورًا فيه، وأكثر تشخيصًا منه؛ ليصل به إلى أقصى غايته، وبيان جميع تفاصيله ومعطياته؟

وعليه؛ نحن نحتاج إلى مناقشة هذا الاقتصار في التّحديد من خلال ما يلي:

أوّلًا: قد يخالف بعض الأحاديث الشّريفة الّتي أكملت بيان مسار التّفضيل ذاك إلى بني هاشم، وإلى أهل بيت النّبيّ صلى الله عليه وآله، وإلى أشخاص محدّدين من أهل بيته وذرِّيّته؛ من قبيل تلك الأحاديث التي تُبيّن فضل بني هاشم[١]، لتصل إلى بيان فضائل أهل بيت النّبيّ صلى الله عليه وآله[٢]، ولتكمل في بيان فضائل عليّ بن أبي طالب عليه السلام[٣]،

[١]- من قبيل قول النّبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّ الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشًا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم» (أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، ج٤، ح ٢٢٧٦، ص ١٧٨٢؛ المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار،٢ ج ١٦، ص ٣٢٣.)؛ فهنا، لماذا لا تترتّب تلك النّتائج السّياسيّة والدّينيّة على اصطفاء بني هاشم؟ فكما أنّ اصطفاء النّبيّ صلى الله عليه وآله من بني هاشم ترتّبت عليه تلك النّتائج الدّينيّة والسّياسيّة في قيادته الدّينيّة والسّياسيّة، فكان من الصّحيح، بل من المطلوب، أن تترتّب أيضًا نتائج سياسيّة ودينيّة على اصطفاء بني هاشم من قريش.

[٢]- إنّ الرّوايات الّتي تحدّثت في فضائل أهل البيت عليهم السلام هي من الكثرة والشّهرة ما يغني عن بيانٍ أو آخر فيها، فضلًا عن المصنّفات الّتي أُفردت لهذه الفضائل حصرًا.

[٣]- إنّ المتأمّل في فضائل الإمام عليّ عليه السلام، لن يجد بُدًّا من تقديمه على الجميع بعد النّبيّ صلى الله عليه وآله؛ فمن باب المثال يراجع الكتاب التّالي: علاء عبيد، فضائل أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب، مركز رحمة للعالمين، القاهرة.



والأئمّة من ذرِّيّته؛ أي إنّ هذا التّحديد يصل -بناءً على هذه الأحاديث- إلى غايته القصوى في تحديد أشخاص الأئمّة والتّعريف بهم، ولم يقف عند حدٍّ يفضي إلى جهالة من هو الإمام، أو اللّبس فيه، أو الشّكّ في شخصه وعدم معرفته؛ أي إنّ منظومة الأحاديث هذه تكمل البيان في تحديد الأئمّة والتّعريف بأشخاصهم، ولا ترتضي أنْ يكون البيان ناقصًا في هكذا قضيّة، تُعدّ من أخطر القضايا في الدِّين والاجتماع العام والمستقبل الحضاري للمشروع النّبويّ، بما يقطع الطّريق على أيّ التباسٍ قد يُفضي إلى أكثر من اختلافٍ وتنازع، وبما يغلق الباب على أيّ استغلالٍ لأيّ إبهامٍ أو نقصٍ في البيان، من قِبَل الطّامعين في الرئاسة، والطّامحين من قريش إلى استعادة دورهم وحضورهم.

ويجب الإلتفات إلى أنّ من يتمعَّن في منظومة أحاديث الفضائل الّتي وردت عن النّبيّ ﷺ بحقّ الإمام عليّ عليه السلام والأئمّة من ذرِّيّته عليهم السلام، في معانيها وأبعادها وشموليّتها؛ يدرك تمامًا أنّ منظومة الفضائل هذه لا تُعبّر عن نوعِ ترفٍ دينيّ، ولا تفصح عن سياقٍ مبتورٍ عن دلالاته الدّينيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة؛ وإنّما هي منظومة فضائل جاءت لتقوم بأمرين: الأوّل، وهو أنْ تبيّن بأسلوبٍ فضائليّ من هو الإمام بشخصه واسمه، بعد النّبيّ ﷺ بل من هو الإمام الخلف بعد السلف-، والثّاني، أنْ تقدّم تسويغًا فضائليًّا عقلانيًّا منطقيًّا لتحديد الإمامة في شخص فلان أو فلان من النّاس؛ أي إنّ تلك الأحاديث قد جاءت لتقول إنّ فلان هو الإمام، هذا أوّلًا، وثانيًا إنّ مسوّغ كونه إمامًا هو أنّ لديه من هذه الفضائل -الّتي يتقدَّم بها على الجميع- ما يجعله الأفضل لتوليّ سدّة الإمامة، وإدارة مختلف شؤونها في بُعديها الدّيني والسّياسي.

ثانيًا: هل من الحكمة أنْ يقف مسار تحديد من هو الإمام - ومن هم الأئمّة - عند قريش، ولا يكمل مساره إلى خواتيمه الأخيرة؟ إذ إنّه عندما نأتي إلى حكمةٍ أو أخرى لهذا التّحديد، فلن تبلغ هذه الحكمة غايتها، إنْ كان مسار التّحديد ناقصًا وقاصرًا عن الوصول إلى أبعد مداه.

وإنّ السؤال المتقدّم يقود إلى سؤالٍ آخر حول الحكمة من هذا التّحديد؛ فلو قلنا إنّ الحكمة هي الحؤول دون التّنازع على الإمامة، ودون الاختلاف على الرّئاسة العامّة، فإنَّ هذه الحكمة لا تُدرك إنْ كان البيان ناقصًا والتّحديد قاصرًا؛ فعندما يُقال إنّ «الأئمّة من قريش»، فقد يؤسّس هذا البيان لمنع التّنازع - معرفيًا فقط - بين قريش وغيرها، لأنّ النصّ الدّينيّ قد حصر الإمامة في قريش، لكنّه -من دون شكّ - لا يؤسّس لمنع التّنازع داخل قريش؛ بل إنّ أقصى ما يفعله هذا النصّ هو حصر التّنازع في قريش، لكنّه لا يؤسّس - بالاعتبار الدّينيّ المعرفيّ، وليس بالاعتبار السياسيّ والاجتماعيّ - لمنع التّنازع من أصله. وتاليًا، فإنّ هذه الحكمة ستبقى قاصرةً عن بلوغ أقصى غايتها، وهو التّأسيس لمنع التّنازع؛ بل ستكون غير ذات جدوى على الإطلاق؛ وذلك أنّ حصر التّنازع على الإمامة في قريش، سيفضي إلى أنْ يبدأ التّنازع في قريش، لكن لن ينتهي عندها، بل سيشمل الأمّة كافّةً؛ أي إنّ العمل على حصر التّنازع في قريش لحماية الأُمّة من التّنازع، لن يؤدّي إلى حماية الأُمّة من هذا التّنازع؛ لأنّ اشتعال التّنازع على الإمامة إنْ بدأ في قريش، فإنّه سيمتدّ ليشمل الأُمّة بأكملها، وتاليًا، فإنّ هذا التّدبير سيكون غير ذات جدوى على الإطلاق.

أليس هذا الّذي حصل في التّاريخ الإسلاميّ؟ ألم تتمسّك قريش - لاحقًا - بهذه المقولة بهدف حصر الإمامة بها دون الآخرين، لكن أقصى ما استطاعت هذه المقولة أنْ تفعله -إلى مدّة من الزمن- هو أنّها حصرت الصّراع على السّلطة في قريش، لكن هذا الصّراع الّذي نشب داخل قريش، سرعان ما امتدَّ ليشمل الأُمّة، كلّ الأُمّة؛ فقد بدأ في قريش، لكنّه اتّسع ليشمل الجميع، وليستولد ديناميّات صراعيّة، كان لها كثيرٌ من التّداعيات والنتائج على أكثر من مستوى، وفي أكثر من ميدان.

وخلاصة القول: إنّه إنْ كان مردّ الأمر إلى سدّ أبواب التّنازع، فإنّ هذا البيان الناقص لا يسدّ أبواب التّنازع.



وإنْ كان مردّ الأمر إلى إقفال الطّريق على قريش ومشروعها الرّامي إلى استعادة دوره وحضوره، فإنّ هذا البيان النّاقص - وعلى العكس من ذلك - يؤسّس لاستغلال قريش لإبهامه ونقصه، بهدف توظيفه في خدمة مشروعها.

وإنْ كان مردّ الأمر إلى اختيار من هو الأفضل للحفاظ على الدّين، وإقامة القسط والعدل، وديمومة المشروع النّبويّ نقيًّا مستقيمًا في قيمه ومعانيه، كما جاء به النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ونزل به الوحي؛ فإنّ هذا البيان الناقص لن يفضي إلى هذه الغاية؛ إذ إنّ حصر الأمر داخل قريش، سوف يؤدي إلى تحريك مراكز القوى داخلها بهدف الاستحواذ على الإمامة، حيث لن يضرّ هذه المراكز أن تلجأ إلى استخدام الدّين لبناء سرديتها في المشروعيّة، واختلاق نصوصٍ دينيّةٍ بهدف توسيغ إمساكها بالسّلطة السّياسيّة، كما حصل في حرب المشروعيّات الدّينيّة والسّياسيّة في التّاريخ الإسلاميّ.

أي إنّ عدم كمال ذلك البيان، قد يتيح لمراكز الثقل الاجتماعيّ والماليّ -وليس مراكز الثقل المعنويّ والدّينيّ- أنْ تسيطر على تلك الإمامة، بنحو تغدو إمامة المسلمين خاضعةً لمنطق الدّاروينيّة الاجتماعيّة، والسّياسيّة، والعسكريّة -كما حصل في التّاريخ الإسلاميّ- وليس لمنطق الحقّ والعدل والصلاح؛ وعليه، لن تبلغ هذه الحكمة غايتها.

وكذلك الأمر لو قلنا إنّ حكمة أخرى - ممّا له علاقة بقضيّة الإمامة والرّئاسة العامّة - هي المرادة من هذا التّحديد، فستكون هذه الحكمة أيضًا قاصرةً عن بلوغ غايتها، في ما لو كانت ناقصة، ولم تبلغ نهاية أمدها ومسارها، في تحديد موردها وتشخيص موضعها؛ إذ إنّه لا يُعقل أن تقتضي حكمة البيان النبويّ - أيًّا كانت - تحديد الإمامة في أيّ من قبائل العرب، ولا تقتضي حكمة هذا البيان تحديدها في أيّ من بطون هذه القبيلة وعائلاتها ورجالها.

ثالثًا: قد يحمل الأمر شيئًا من التّناقض أو التّهافت، بمعنى أنّه إمّا أنْ تكون

مشروعيّةً إلهيّةً وإمّا مشروعيّةً بشرية؛ أي إمّا أنْ يكون الاختيار للنّصّ الدّينيّ، وإمّا يكون للفعل البشريّ. وبتعبير آخر: إمّا أنْ يكون التّعيين للنّبيّ ﷺ - بوصفه مبلّغًا عن الله تعالى - وإمّا يكون التّعيين لمن سوى النّبيّ ﷺ من أهل الشّورى - كما يُطرَح -. أمّا الذّهاب إلى المناصفة، فيكون لدينا نصف مشروعيّة إلهيّة، ونصف مشروعيّةٍ بشرية؛ فهو ما ينطوي على شيءٍ من التّهافت؛ لأنّ كلاًّ من هاتين المشروعيّتين تنفي، في مسوّغاتها، المشروعيّةَ الأخرى وتلغيها؛ لأنّ هذا الخلط ما بين الاختيار الدّينيّ والاختيار البشريّ، هو خلطٌ قاصرٌ عن تقديم مسوّغاته الفكريّة والمعرفيّة.

ويمكن القول - ببيان آخر - إنّ تحديد الإمامة العُظمى في قريش فقط، يقود إلى البحث في الأُسس الفكريّة الّتي يقوم عليها هذا التّحديد، فهل يرتكز على كون المشروعيّة الدّينيّة والسّياسيّة في الإمامة هي مشروعيّة إلهيّة؟ فإنْ كان الأمر كذلك، فهو ما يتطلّب انتفاء أيّ وجودٍ للمشروعيّة البشريّة في أيٍّ من تجلّياتها؛ لأنَّ المشروعيّة الإلهيّة في موضوع الإمامة لا حدَّ لها، ولا ينبغي أنْ تكون ناقصة، ولا يصحّ أنْ تقصر عن الوصول إلى غايتها. وكذلك الأمر لو قلنا إنّ هذا التّحديد يرتكز على المشروعيّة البشريّة.

أمّا أنْ يكون لدينا نصف مشروعيّة إلهيّة، ونصف مشروعيّةٍ بشريّة؛ فهو ما لا يستقيم مع الأُسس الفكريّة ذات الصِّلة؛ أي أنْ يُقال إنّ النّصّ الدّينيّ يُحدّد مشروعيّة الإمامة في قريش، ثمّ يأتي دور الاختيار البشريّ (الشورى) ليحدّد من يكون الإمام من قريش؛ فهو ما لا يصمد أمام النّقد والنّقاش؛ لأنَّ هذا المزج في المشروعيّة، ما بين إلهيّة وبشريّة (الشورى)، قاصرٌ عن تسويغ هذا الخلط ما بين المشروعيّة الإلهيّة، والمشروعيّة البشريّة.

وعليه، إنّ الذهاب إلى الخلط ما بين المشروعيّتين، يفضي إلى التّنافي والتّهافت ما بين المرتكزات الفكريّة لكلّ منهما؛ لأنّه لو تأمّلنا في مرتكزات كلٍّ



من هاتين المشروعيتين ومداها، لوجدنا أنّ هذا المدى ينبغي أنْ يصل إلى أقصى غايته في تحديد مورده ومراده. أمّا أنْ تُحبس تلك المرتكزات في مداها، ونقصرها على حدٍّ أو آخر منه، فهو ما يضرّ بتلك المرتكزات، ويتنافى مع التسويغ الفكريّ الذي تقدّمه، لبيان قيمتها العلميّة والعمليّة، وتحديد مداها، ومجمل ما يرتبط بها.

وخلاصة القول: إنَّ هذا الجّمع ما بين هاتين المشروعيّتين، والخلط ما بين الاختيار النّبويّ (الدّينيّ) والاختيار البشريّ، هو جمعٌ لا يمكن تسويغه، وخلطٌ لا يمكن الركون إليه؛ لأنّ وجود أيٍّ من هاتين المشروعيتينّ ينفي بالضّرورة وجود الأخرى، ما يدفع إلى الجزم بتهافته، ويؤسّس للعدول عنه إلى آراء وأقوال أخرى في هذا السياق.

رابعًا: إنّ معنى أنْ يحدّد النبيّ ﷺ – بوصفه مبلّغًا عن الله تعالى - المشروعيّة السّياسيّة في قريش، هو أنّ مرجعيّة تحديد هذه المشروعيّة السّياسيّة هي النّبيّ ﷺ والبيان النّبويّ. وإنْ كان مصدر المشروعيّة السّياسيّة في تولّي الإمامة العُظمى هو النّبيّ ﷺ؛ فهذا يعني أنّ هذه المشروعيّة السّياسيّة - على مستوى دورها ومسارها - يجب أنْ تكون كاملةً غير ناقصة، وأنْ تتقدَّم على أيّ مشروعيّةٍ أخرى، وأنْ تؤدّي دورها كاملاً غير منقوص. إذ كيف يستقيم القول إنْ يكون البيان النّبويّ -أي النّبيّ ﷺ بوصفه مبلّغًا عن الله - مرجعيّة تحديد تلك المشروعيّة السّياسيّة في أيٍّ من القبائل هي، ولا يكون ذلك البيان هو المرجعيّة نفسها، عندما يكون الأمر مرتبطًا بذاك التّحديد في أيٍّ من بطون هذه القبيلة، أو في أيٍّ من عائلاتها، أو في أيٍّ من رجالها وأشخاصهم؟

ويمكن القول ببيان آخر، إنْ كان النبيّ ﷺ قد ذكر أنّ الإمامة في قريش، فمن المنطقيّ جدًّا أنْ يُسأل أنّ بيان النّبيّ ﷺ هذا، لماذا لم يُكمل مساره؟ ولماذا لا يكمل البيان النّبويّ إلى آخر مطافه، لتشخيص من يملك المواصفات الأفضل، والأهليّة الأرقى، على المستوى الرّوحيّ والمعنويّ والعلميّ والدّينيّ والتّقوائيّ

والشّخصيّ وغيره، لتوليّ المشروع النّبويّ، والقيام بذلك الدّور دينيًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا، من خلال الإمامة العظمى، ومجمل وظائفها ومهامها؟ ولماذا لم يُحدّد ذاك البيان في أيٍّ من بطون قريش وعائلاتها وأشخاصها تكون الإمامة؟ وهل من المعقول أنْ يكون مشروعًا للنّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أن يُبيّن في أيٍّ من قبائل العرب تكون الإمامة، ولا يكون مشروعًا له أنْ يُبيّن في أيٍّ من بطون هذه القبيلة وأُسرها ورجالها تكون هذه الإمامة؟

فهل يُعقل أنْ تسري هذه المشروعيّة الإلهيّة، عندما يكون الأمر مرتبطًا بالقبائل، ولا تسري هذه المشروعيّة، عندما يكون الأمر مرتبطًا ببطون القبيلة وعوائلها ورجالها؟ وما هو مبنى هذا التّفكيك؟ وما الدّليل على هذا الفصل؟ لأنّه لا تفكيك في المشروعيّات، فعندما تكون المشروعيّة إلهيّة، فيجب أنْ تكون كاملةً غير ناقصة، وعندما تكون المشروعيّة بشريّةً -لمن يقول بها- يجب أنْ تكون كاملةً غير ناقصة، أي إمّا القول بالمشروعيّة الإلهيّة كاملة، وإمّا القول بالمشروعيّة البشريّة كاملة؛ لأنّ المقتضيات الفكريّة لهذه المشروعيّات هي مقتضيات تستلزم كمالها وشمولها ووصولها إلى أقصى غايتها، وعدم إمكانيّة الفصل فيها، أو النّقص في مداها، أو التّفكيك لديها.

أي إنْ كان الأمر مرجعه إلى الاختيار الإلهيّ، فلماذا يقف هذا الاختيار عند قريش، ولا يكمل بيانه لتحديد من أيّ بطونها وعائلاتها وأشخاصها؟ وإنْ كان مرجعه الاختيار البشريّ، فلماذا لا يكون مسموحًا لهذا الاختيار أنْ يتجاوز قريشًا إلى غيرها؟ ولماذا تقييده - بناءً على ما ورد في ذلك النص - بقريش، مع أنّ هذا الاختيار قد يرى خلاف ذلك؟ مع الإلتفات إلى أنّ هذا النقاش يَرِدُ على مبنى من يقول بالمشروعيّة البشريّة، أمّا على مبنى من يقول بالمشروعيّة الإلهيّة والاختيار الإلهيّ، فإنّ هذا النقاش كلّه يصبح لا أساس له.

وعليه، لا يمكن أنْ نتعقّل فرضيّة أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قد شرع في تحديد مورد



الإمامة العُظمى، فبينّ في أيّ من القبائل تكون، ثمّ وقف عند هذا الحدّ، ولم يكمل بيانه؛ لأنّ معنى البدء بهذا البيان النّبويّ، هو أنْ يصل إلى نهايته. ومقتضى المشروعيّة الإلهيّة أنْ تصل إلى غايتها؛ لأنّ هذا الأمر إنْ كان من اختيار الله تعالى، فلا يُعقل أنْ يكون هذا الاختيار ناقصًا غير تامّ، ولا يكمل التّشخيص إلى آخر المطاف.

الخاتمة:

سوف نعمل: أولاً على تقديم ملخّصٍ لبحثنا، وثانيًا على بلورة بعض الاستنتاجات المهمّة.

أمّا في الخلاصة، فيمكن القول إنّ البحث يدور حول الحديث الّذي نسب إلى النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بهذا النص «**الأئمّة من قريش**»،إذ يثير هذا النصّ سؤالاً جوهريًا في مدى صحة جعل الإمامة في قريش بهذه الصورة - تأسيس ماديّ مبتور - الّتي تفهم من الحديث؛ ما يقود إلى سؤالين اثنين، الأوّل يتصل بتبرير هذا الجعل للإمامة في قريش، ما يفضي إلى دخالة الأساس الماديّ -النسبيّ فيه، والثاني يتصل بالاقتصار على صفة القرشيّة، دون الذهاب أبعد منها في تحديد هذا الجعل في أيٍّ من بطون قريش وأُسَرها وأشخاصها؛ حيث كان الانشغال على معالجة هذين السّؤالين، من بعد تمهيدٍ ذي صلة.

ذكرنا في التّمهيد أنّ الإمامة مورد البحث هي الإمامة العظمى؛ وأنّنا تجنّبنا البحث السّندي اعتمادًا على ما ذُكر من تصحيح لهذا الحديث في مدرسة الخلافة؛ وأنّنا اعتمدنا المنهج التّحليليّ والنقديّ بشكل أساس؛ وأنّه، في مقام المقارنة بين مدرسة أهل البيت عليهم السلام ومدرسة الخلافة، المتّفق عليه هو كون الأئمّة من قريش، وأنّ عددهم اثنا عشر إمامًا، والمختلف فيه أنّ صفة القرشيّة ترتكز على أساس ماديّ -نسبيّ، أم على أساس معنويّ -علميّ -فضائليّ (الاصطفاء)، وأيضًا في تحديد أعيان وأشخاص أولئك الأئمّة، بين من يهمل هذا التّحديد، وبين من

يتبنّاه، حتّى لا يبقى أيُّ لَبس فيه.

أما السّؤال الأوّل في البحث، فيمكن القول إنّ جعل الإمامة في قريش، بناءً على التّأسيس الماديّ – النسبيّ، يقود إلى ما يلي من ملاحظات:

أوّلًا، هل يصح أنْ يكون الأساس الّذي تقوم عليه الإمامة أساسًا ماديًا- نَسَبيًا، في حين أنّ الإسلام قد واجه هذه العصبيات الماديّة، وجعل معيار التّفاضل والأهلية في الصّفات المعنويّة والإيمانيّة من التّقوى، والعقل، والمعرفة، وغيرها من الصّفات ذات الصّلة؟ **ثانيًا**، قد وردت نصوص عن بعض الخلفاء تفيد، بوضوح، أهلّية من لم يكن قرشيًّا -بل من لم يكن عربيًّا- لتوليّ الخلافة، وهو ما يتعارض مع مضمون ذلك الحديث؛ **ثالثًا**، توجد العديد من النصوص الدّينيّة الّتي يستفاد منها ذمّ قريش، والّتي قد تشير - في دلالاتها - إلى أكثر من تهديدٍ لرّسالة النّبيّ ﷺ قد يتأتّى منها، ما يجعل من الصّعب تقبّل فكرة أنّ يجعل النّبيّ ﷺ هذه المشروعيّة الدّينيّة السّياسيّة فيها؛ **رابعًا**، لم يرد في جداليّات السّقيفة أي ذكر لهذا الحديث، مع كون ذاك الموقف (في السّقيفة) الأشدّ أهمية وحاجة لذكره فيه، وتوظيفه في جداله، مايدلّ على عدم وجوده حينها؛ **خامسًا**، هل يُعقل أن يجعل النّبيّ ﷺ موطن المشروعيّة السّياسيّة للإمامة العظمى في قومٍ كان تاريخهم مع النّبيّ ﷺ تاريخ عداء، وقتلٍ، وقتالٍ، ومحاولات اغتيال لشخصه ﷺ ومشروعه، إلى أنْ هُزموا عسكريًا يوم دخول مكةً؟! **سادسًا**، أيضًا، كيف يمكن أنْ تكون تلك المشروعيّة السّياسيّة الدّينيّة للإمامة في قومٍ لديهم أيديولوجيًا دينيّة – سياسيّة، تناقض ما جاء به النّبيّ ﷺ في رسالته ودينه؟

أما في ما يرتبط بالسّؤال الثاني، حول الاقتصار في تحديد من هم الأئمّة على كونهم من قريش، وعدم الذهاب في التّحديد أبعد من ذلك، لبيان في أيٍّ من بطون قريش وعائلاتها، بل وأشخاصها، ورجالها، تكون هذه الإمامة؛ فهو - أي الاقتصار في التّحديد - ما تُسجّل عليه الملاحظات التّالية:



أوّلًا، هذا يخالف بعض الأحاديث الشّريفة الّتي أكملت مسار التّفضيل إلى بني هاشم، وإلى آل بيت النّبيّ ﷺ، وإلى علي بن أبي طالب عليه السلام، والأئمّة من ذريّته.

ثانيًا، هل من الحكمة أنْ يقف بيان تحديد من هم الأئمّة عند قريش، ولا يكمل أبعد منها؟ لأنّه أيًّا تكن حكمة هذا البيان هنا، فلن تبلغ هذه الحكمة غايتها، ما لم يكمل هذا البيان إلى نهاية المطاف، فيحدّد من هم الأئمّة بأشخاصهم وأعيانهم.

ثالثًا، إنّ الاقتصار في تحديد من هم الأئمّة على قريش يحمل شيئًا من التّهافت، إذ إنّ مشروعية الإمامة، إمّا أنْ تكون إلهيّة، وإمّا تكون بشريّة، ولكلٍّ من هاتين المشروعيّتين مرتكزاتها الفكريّة، وهذه المرتكزات تتنافى فيما بينها، أي إنّ المرتكزات الفكريّة للمشروعيّة الإلهيّة تنفي البشريّة، والعكس صحيح؛ ولذا لا يمكن الجمع بينهما، بأنْ نقول إنّ الإلهيّة تحدّد الإمامة في القبائل فتجعلها في قريش، في حين أنّ البشريّة تحدّدها داخل قريش فيكون لها أنْ تجعلها في أيٍّ من بطونها ورجالها شاءت!

رابعًا، إنْ كان مشروعًا للبيان النّبويّ أنْ يحدّد في أيٍّ من القبائل تكون الإمامة؛ فلماذا لا يكون مشروعًا لهذا البيان أنْ يحدّد في أي من بطون القبيلة، وعائلاتها، ورجالها، تكون هذه الإمامة؟ وهل يُعقل أنْ تكون مشروعيّة البيان هذه مشروعيّةً ناقصةً ومبتورة، فيكون مسموحًا لها أنْ تحدّد الإمامة في قريش، ولا يكون مسموحًا لها أنْ تحدّدها أبعد من ذلك؟ وكيف يمكن تبرير هذا البتر والنقص في البيان؟

أما في الاستنتاج؛ فيمكن أنْ نذكر ما يأتي:

١. سوف يكون من الصّعب - بناءً على الملاحظات السّابقة- القبول بصيغة

الحديث مورد البحث، وهي أنْ يكون النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قد قال هذا الحديث مبيّنًا أنّ الأئمّة من قريش، من دون أنْ يذهب أبعد من ذلك؛ وهي الصّيغة الناقصة من الحديث -أي الّتي ينقصها بيان من هم الأئمّة بأشخاصهم وأعيانهم- الّتي تمثل الفرضيّة الأوّلى من الحديث.

٢. أما الفرضية الثانية - فيما يتصل بهذا الحديث - وهي ألّا يكون النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قد قاله من الأساس؛ فهي فرضية غير مطروحة، لأنّ مدرسة أهل البيت عليهم السلام ومدرسة الخلافة يُجمعان على أصل هذا الحديث ومضمونه، بمعزل عن النقاش في متنه ودلالته، وما تعرَّض له من تحريف.

٣. أما الفرضية الثالثة، وهي أنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قد قال هذا الحديث كاملاً غير ناقص، فبيّن من هم الأئمّة الاثنا عشر بأشخاصهم وأعيانهم، ما يحقّق كامل الغرض من البيان، ويدفع عنه أيّ لَبسٍ أو إبهام؛ فهي الفرضية الصّحيحة، لأنّها - فضلاً عن كونها تتجاوز جميع الملاحظات الّتي ذُكرت - تنسجم مع ما جاء في القرآن الكريم في هذا الخصوص[١]، ومع ما جاء في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ومع المنهج العقلاني في تحليل مضمون ذلك الحديث، هذا المنهج الّذي لا يرتضي - في أبعاده الدّينيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة - أنْ يكون ذلك المضمون قاصرًا عن تقديم مسوّغاته الفكريّة، كما سلف في الملاحظات،في حين أنّ جعل الإمامة في أئمّة أهل البيت عليهم السلام يقوم على تبريرٍ فضائليّ دينيّ عقلانيّ خلّاق، يرتكز على فلسفة الاصطفاء والاجتباء.

---

[١] كما في قوله تعالى:﴿**أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لاَ يَهِدِّي إِلاَّ أَنْ يُهْدَى ...**﴾، [سورة يونس: الآية ٣٥]، فالاتباع والطاعة مرتبطان بالهداية، وليس العصبيّة الماديّة؛ وفي قوله تعالى في تبرير جعل طالوت ملكًا: ﴿**قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ**﴾، [سورة البقرة: الآية ٢٤٧]، فالأساس للاصطفاء الإلهيّ، وليس للاعتبارات البشريّة القاصرة؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿ **وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ**﴾ [سورة السّجدة: الآية ٢٤]، حيث ترتبط الإمامة بالصبر واليقين بآيات الله؛ وغيرها من الآيات الّتي تفيد أنّ الإمامة ترتكز على أسس قيميّة معنويّة غيبيّة علميّة دينيّة، وليس على أسس عصبويّة نَسَبيّة.

٤. أما تسويغ الأمر بعصبيّة قريش وغلبتها، فهو - فضلاً عن كونه موردًا لمجمل الملاحظات المذكورة - بمنزلة تفسيرٍ ماديّ – علمانيّ، يدفع باتجاه نوع داروينيّة غلبة، تتنافى والمبادئ الإسلاميّة ذات الصّلة، الّتي تقوم على المنطق المعنويّ (الحقّ، الاصطفاء...)، وليس على منطق الغلبة وقيم الجاهلية، فضلاً عن أنّ الدّين لا يأتي لتكريس العصبيّات الماديّة القائمة، وإنّما لاقتلاعها، لصالح عصبيّة الإيمان والحقّ، وتولّي أئمّة القسط والعدل.

٥. لا يمكن النظر إلى هذا المعطى الحديثيّ بمعزلٍ عن الصّراع السّياسيّ والأيديولوجيّ الذي كان قائمًا بين قريش من جهة، والبيت النبويّ من جهة أخرى، والّذي - أي هذا الصراع - كان من أهم مفاصله قضية المشروعيّة السّياسيّة والدّينيّة للإمامة العظمى، فأتى هذا النصّ من أجل أن يمنح قريشًا مشروعيّة سياسيّة للإمساك بهذة الإمامة، والإطباق عليها.

إنّ ما ينبغي الإلتفات إليه، هو أنّ هذا النصّ قد طُرح في سياق احتدامٍ سياسيّ – دينيّ لتحقيق هدفين:

الأوّل: حصر الإمامة في قريش، بهدف إبعاد من ليس منها.

الثاني: توسعتها في قريش، بهدف إبعاد آل النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عنها.

٦. أي إنّ ما حصل هو تحريف هذا الحديث ليخدم أهداف قريش، إذ إنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قد ذكر هذا الحديث كاملاً غير ناقص، وتامًا غير مبتور؛ فبيّن من هم الأئمّة من قريش بأسمائهم، وأشخاصهم، وصفاتهم، وأنّهم من أهل بيته، أولهم علي بن أبي طالب عليه السلام، وآخرهم المهدي عليه السلام، لكن ما فعلته قريش أنّها اجتزأت النص، فأخذت المقطع الأول منه الّذي يخدم أهدافها وأبقت عليه، وغيّبت المقطع الثاني الّذي يضرّ بأهدافها وحذفته؛ لأنّ هذا المقطع يحصر المشروعيّة السّياسيّة الدّينيّة في آل بيت النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وهو ما لا ترتضيه قريش ومشروعها

السّاعي إلى الإمساك بالسّلطة، والوصول إلى الخلافة.

أي إنّ ما قامت به قريشٌ كان تحريفًا لحديث النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وتوظيفًا له، بهدف إخراج الخلافة من أهل بيت النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وإعادتها إلى قريش وبطونها، لكن هذه المرة بناءً على المشروعيّة الدّينيّة وتوظيفها، وإنْ كان الدّافع، في المضمون، هو التّقليد الجاهليّ وقيمه.

٧. بناءً عليه، كيف نبرّر الأحاديث الواردة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، الّتي تجعل الإمامة في قريش، وفي أهل بيت النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم تحديدًا؛ ألّا يقوم هذا الجعل على التّأسيس الماديّ - النسبيّ؟

والجواب: إنّ هذا الجعل لا يقوم على التّأسيس الماديّ – النسبيّ. وما جاء في تلك الأحاديث هو بيانٌ تعريفيّ، وليس بيانًا اقتضائيًا؛ أي إنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام كانوا أئمّة، ليس لأنّهم من قريش، بل لأنّهم الذين اصطفاهم الله تعالى وفضّلهم؛ وما ذُكر في الحديث أنّهم من قريش -أو بني هاشم...- ليس إلّا للتّعريف بهولاء الأئمّة، وتشخيص أعيانهم.

أي مرّة يُسأل: من هم الأئمّة؟ فيأتي الجواب من قريش، من بني هاشم، من آل بيت النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، فلان وفلان من الناس؛ ومرّة أخرى يُسأل: لماذا جعلهم الله تعالى أئمّة؟ فيأتي الجواب بالاصطفاء والعلم والتّفضيل، وجميع ذلك المنطق الفضائليّ العقلانيّ والقيميّ، الّذي يذهب إلى تبرير جعلهم هم الأئمّة -دون غيرهم-؛ لأنّ الله تعالى أعطاهم من الصّفات والفضائل، ما جعلهم متقدّمين على غيرهم في ذلك الشأن الدّينيّ والمعرفيّ والغيبيّ، والاجتماعيّ السّياسيّ.

٨. إنّ آليات التّحليل والنقد الّتي استخدمت في حديث **«الأئمّة من قريش»**، يمكن استخدامها نفسها فيما يرتبط بما جاء في مدرسة الخلافة، من أحاديث نصّت على أنّ عدد هؤلاء الأئمّة اثنا عشر إمامًا -أو خليفة-؛ مِن تشخيص مَن



هم هؤلاء الأئمّة، وتحديدهم بأسمائهم وأعيانهم، ومجمل أوصافهم، حيث يمكن القول، بالإجمال، إنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عندما بيّن عدد هؤلاء الأئمّة، فلماذا لم يبيّن - بناءً على ما ورد في مدرسة الخلافة - من هم؟ أيُعقل أنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم يعلم عددهم، ولا يعلم مَن هم؟ وإذا كان يعلم مَن هم، وأسماءهم، وأشخاصهم؛ فلماذا يسكت النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عن بيان أشخاصهم وأسمائهم؟ إذ ما الحكمة من بيان العدد، وإهمال الأسماء؟ في حين أنّ الحكمة، الّتي تُتصور في هكذا مقام، إنّما تترتب على التّعريف بالأشخاص وبيان الأسماء، وليس فقط العدد؛ لأنّه إنْ كان من حكمة أو غاية لهذا البيان، فهو تعريف الأمّة من يجب أنْ ترجع إليه في أمور دينها ودنياها، وهو ما لا يحصل إلّا من خلال التّعريف بأشخاص الأئمّة، وليس فقط بيان عددهم؛ وإنْ كانت الحكمة قطع الطريق - معرفيًا وليس واقعيًا - على التّنازع والاختلاف، فهو ما لا يتحقّق إلّا من خلال التّعريف بالأشخاص، وليس فقط بيان العدد؛ وإنْ كانت الحكمة انتظام شؤون الأمّة، فهو أيضًا لا يتحقّق إلّا من خلال التّعريف بالأشخاص، وليس فقط بيان العدد؛ في حين أنّ التّعمية على الأسماء، سوف تؤدي إلى إتاحة الفرصة للطامعين في الدّنيا والرئاسة لاستغلال هذا الإبهام للوصول إلى الخلافة. كما تؤدي إلى الضياع والاختلاف في مورد المشروعيّة السّياسيّة والدّينيّة للخلافة، وإلى مزيد من التّنازع والاحتراب، وإلى تحريك ديناميات صراعيّة بين قوى الاجتماع الإسلاميّ وأحزابه.

أي إنّ إهمال البيان والإبهام سيفضي إلى الكثير من المفاسد، بدل أن يفضي إلى إقفال الباب عليها، وهو ما حصل في مجمل مراحل التّاريخ الإسلاميّ، نتيجة لهذا العبث بنصوص الخلافة وتحريفها، عندما عُمل على إبهامها وإجمالها، لإبعاد أهل بيت النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عنها، فأضحت الإمامة ميدانًا لاحتراب مستديم بين مختلف قوى الأمّة وأحزابها، حيث «أعظم خلاف بين الأمّة خلاف الإمامة، إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينيّة، مثل ما سُلّ على الإمامة، في كل زمان»[١]؛

[١] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج ١، ص ٢٤.

فكان من أشدّ ما أضرّ بالأمّة، وسبّب لها الكثير من المفاسد، وأراق منها كثيراً من الدّماء، وحرمها من كثيرٍ من بركات الهداية ومصالحها؛ ما أصاب نصوص الإمامة وأحاديث الخلفاء والخلافة من تحريفٍ أرادته قريش، ليكون تأسيسًا دينيًا لإرجاع السّلطة إليها، والاستحواذ عليها، بعد أنْ حرمها الإسلام منها، لكنّها أعادت الأمّة القهقرى، وأفرغت الخلافة من أبعادها الغيبيّة والمعنويّة، فأضحت مُلكًا عضوضًا، أقصت الدّين، وفتكت بالأمّة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

١. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.

٢. أحمد بن حنبل، المسند، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٣. الأميني النجفي، عبد الحسين، الغدير، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط١، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م،

٤. الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، دار الحديث- القاهرة،١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

٥. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد گيلاني، دار المعرفة للطباعة والتوزيع، بيروت.

٦. الطبري، محمد بن جرير ، تاريخ الرسل والملوك، (تاريخ الطبري)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م،

٧. القمي، محمد بن الحسن، العقد النضيد والدّر الفريد في فضائل أمير المؤمنين وأهل بيت النّبيّ عليهم السلام، دار الحديث للطباعة والنشر، ط ١، قم،١٤٢٣ق.

٨. المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت – لبنان، ط ٢، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

٩. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت – لبنان.

١٠. النميري البصري، ابن شبة، تاريخ المدينة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، دار الفكر، بيروت.



مفهوم (السلطان) في الفكر الشيعي

قراءةٌ في وسائل الشيعة للحرّ العاملي (ت. ١١٠٤هـ)

الشيخ محمدرضا الخاقاني (بيگ)[*]

(*) متخصص في التاريخ الإسلامي - جامعة طهران / إيران

الملخّص

إنّ مسألة الحُكم السياسي ومَن يستحقّه، من المسائل التي ترتبط بالجانب السياسي للإسلام. الحُكم السياسي الإسلامي الذي تمثّل بالحُكومة الإسلامية التي أسّسها النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المدينة، قد شغلت علماء المسلمين أيًّا كان انتماءهم الفكري والكلامي. ففي التراث الحديثي والتاريخي الإسلاميين، نجد إشاراتٍ كثيرةً إلى هذا الجانب من الإسلام وإلى مسألة الحُكم والحاكم؛ إذ عُبّر عن الحاكم بألفاظٍ ومفاهيم مختلفة منها (الإمام)، (الولي)، (الأمير)، وغيرها من الألفاظ والمفاهيم التي تدلّ على شأنٍ سياسي أو حكومي. أحد الألفاظ التي أُستخدم للإشارة إلى هذا الأمر، لفظ (السلطان).

بالنظر إلى التراث الحديثي والتاريخي الإسلاميين عبر العصور المختلفة، نجد أنّ المراد من استعمال كلمة (السلطان) قد مرّ بمراحل من التطوّر المفهومي والمعنوي؛ إذ جاء تارةً للدلالة على (السلطة الإلهية وغلبتها) و(الحجة) مشيرة إلى شأنٍ من الشؤون الإلهية، وتارة أخرى على (الحاكم)، أو (الشؤون المرتبطة بالحُكم السياسي). ونجد استعمال هذا اللفظ كذلك في التراث الشيعي الروائي، فقد ورد عن الأئمّة عليهم السلام في رواياتٍ مختلفة. يحاول هذا البحث بدراسة المفهوم المراد مِن لفظ (السلطان) في مصدرٍ روائي كبير هو (وسائل الشيعة)، أنْ يكشف عن المفهوم المُراد منه في الفكر الشيعي.

الكلمات المرجعية: التشيّع، الفكر السياسي، وسائل الشيعة، السلطان.

The Concept of "Sultan" in Shiite Thought
A Study in "Wasa'il al-Shi'a" by Al-Hurr Al-Amili (d. 1104 AH)

Mohammad Reza Al-Khaqani (Beig)
Specialist in Islamic History - University of Tehran / Iran

Abstract

The issue of political rule and who deserves it is one of the matters related to the political aspect of Islam. The Islamic political rule, represented by the Islamic government established by the Prophet (Peace be upon him and his family) in Medina, has occupied Muslim scholars regardless of their intellectual and theological affiliations. In Islamic hadith and historical heritage, we find many references to this aspect of Islam and the issue of rule and the ruler; the ruler has been referred to with various terms and concepts such as "Imam," "Wali," "Amir," and other terms that indicate a political or governmental status. One of the terms used to refer to this matter is "Sultan."

Considering the Islamic hadith and historical heritage across different eras, we find that the meaning of the term "Sultan" has undergone stages of conceptual and semantic development; it sometimes indicated "divine authority and its dominance" and "proof," pointing to a divine aspect, and at other times it referred to the "ruler" or "matters related to political rule." This term is also found in Shiite narrative heritage, as it has been mentioned by the Imams (peace be upon them) in various narrations. This research attempts to study the intended concept of the term "Sultan" in a major narrative source, "Wasa'il al-Shi'a," to uncover its intended meaning in Shiite thought.

Keywords: Shiism, Political Thought, Wasa'il al-Shi'a, Sultan.

مقدّمة

من المسائل التي تتعلّق بالفكر الإسلامي، هي مسألة (الحُكم السياسي) في المنظومة الفكرية الإسلامية. فمسألة حقّ الحُكم السياسي التي تجلّت في الدولة النبوية التي أُنشئت في المدينة ومسألة تعيين الشخص الذي يستحقّ أنْ يتصدى لرئاسة المجتمع، وأنْ يكون خليفةً لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعده صلى الله عليه وآله وسلم، مسألةٌ قد شغلت كثيراً من مفكّري الإسلام من فقهاء ومتكلّمين؛ لذلك، نجد كثيراً مِن المؤلّفات قد أُلّفت للبحث في هذا الموضوع. فكلٌّ حسب انتمائه إلى أيّة جهةٍ سياسيةٍ أو نحلةٍ كلامية، حاول أنْ يدرس ذلك ضمن مباحث طُرحت في رسائل قصيرةٍ أو مؤلّفاتٍ مفصّلة. وقد وردت ألفاظٌ عدّة في التراث التاريخي والحديثي الإسلامي، للتعبير عن الحاكم السياسي، منها (الإمام)، (الولي)، (الأمير) وغيرها من الألفاظ التي كلّها تتّحد في الدلالة على الحاكم السياسي أو الذي بيده الأمر. ومن جملة هذه الألفاظ، لفظ (السلطان).

إنّ لفظ (السلطان) قد أُستُخدم من قِبَل الأئمة عليهم السلام، فيما رُوي عنهم عليهم السلام في المصادر الحديثيّة الشيعيّة. بناءً على أنّ الفكر الشيعي الإمامي في مختلف مجالاته، قد نشأ حول محور المرويات عن الأئمة عليهم السلام، فترعرع في ظلّ معارف أهل البيت عليهم السلام، سيكون مِن المهمّ أن نتعرّف عن الدائرة المفهومية المرادة من استخدام لفظ (السلطان)، نظرًا إلى ما يوجد مرويًّا عن الأئمة عليهم السلام في المصادر الشيعية الروائيّة. من هذا المنطلق، أصبحت دراسة مفهوم (السلطان) في الفكر الشيعي، موضوعًا للبحث الحاضر.

في سبيل تعيين الدائرة المفهومية للمُرادة من هذا اللفظ، في الوهلة الأولى تجب علينا مراجعة المجاميع الروايية الشيعية. فمِن أنّ البحث الحاضر بصدد تقديم رؤية عامّة إلى مفهوم (السلطان) في الفكر الشيعي بناءً على مرويات الأئمة عليهم السلام،

استقرّت المحاولة على اختيار مصدرٍ روائيّ يحتوي على أكبر قدرٍ ممكنٍ من الروايات، قد جُمعت فيه الروايات من المصادر الأصلية والمتقدّمة. على هذا، قد وقع الإختيار على كتاب وسائل الشيعة للشيخ حرّ العاملي (ت. ١١٠٤هـ)، مصدرًا روائيًا للبحث.

للوصول إلى هدف البحث، وهو تبيين مفهوم (السلطان) في الفكر الشيعي، سنقدم على تخطّي خطوات ثلاث. بعد تقديم نبذةٍ عن حياة الحرّ العاملي، وتوضيحٍ مختصرٍ عن كتابه وسائل الشيعة، سنسعى في الخطوة الأولى إلى تقديم صورةٍ عامّةٍ عن مفهوم السلطان في الفكر الإسلامي (غير الشيعي)، وضمن هذه الخطوة، سنبيّن التطوّر الحاصل في المفهوم المراد من لفظ (السلطان) بالنظر إلى استعماله في النصوص الإسلامية، منها القرآن الكريم النصوص الحديثية والتاريخية. سيتبيّن ضمن ذلك أنّ المعنى المراد من هذا اللفظ قد تطوّر من (الحجّة والبرهان)، و(الغلبة والسلطة [الإلهية])، إلى مفاهيم مرتبطة بشؤون الحُكم السياسي.

في الخطوة الثانية وباستخراج الموارد التي قد رُوي فيه هذا اللفظ عن الأئمة عليهم السلام ودراستها، نحاول أنْ نبيّن المفهوم المراد من استخدام لفظ (السلطان) في تلك الروايات. فمسألة أنّ ما هو المفهوم المراد من لفظ (السلطان)؟ وما هو موقع السلطان في المنظومة الفكرية الشيعية، بناءً على روايات المعصومين عليهم السلام؟ وكيف تمّ التعامل مع تصرّفات السلطان السياسية والشرعية والمالية وفقًا لمنهج الأئمة عليهم السلام؟ وما المقبولة منها، وما المرفوضة؟ هذه المسائل كلّها ممّا نسعى إلى الجواب عنها في هذه الخطوة. في النهاية نسعى إلى تبيين طريقة التعامل مع السلاطين والحكّام مِن الجواز أو عدمه، بالنظر إلى روايات أهل البيت عليهم السلام.

الشيخ الحُرّ العاملي وكتابه وسائل الشيعة

وُلد محمد بن الحسن المشهور بالشيخ الحُرّ العاملي، في قرية (مشغرة) من منطقة جبل عامل اللبنانية في عام ١٠٣٣هـ. يصل نسبه إلى الحُرّ بن يزيد الرياحي، من أصحاب الإمام الحسينعليه السلام وشهداء كربلاء، بـ ٣٦ واسطة، إذ كانت أسرته تشتهر بـ «آل الحُرّ». كان الشيخ حسن بن علي، والد الشيخ محمد الحُرّ، من العلماء والأدباء في جبل عامل، حيث كان مرجعًا لعامّة الناس في العلوم العربية وآدابها. عمّه محمد بن علي الحرّ العاملي كان آيضًا من علماء عصره وأدبائه، إذ بقي منه مؤلّفات عدّة منها (كتاب الرحلة)، وديوان يجمع أشعاره وقصائده. كان جدّ الشيخ محمّد لأمّه، الشيخ عبد السلام بن شمس الدين من فقهاء جبل عامل. وقد سافر الشيخ محمد الحرّ العاملي إلى مناطق مختلفة، كان منها مدينة إصفهان، التي حصل فيها على إجازة برواية الحديث من العلامة المجلسي (ت. ١١١٠هـ)، وفي المقابل أعطاه إجازةً فيها. في الرحلة نفسها تمكّن من الحضور في بلاط الشاه سليمان الصفوي، وأُنيط به منصب قاضي القضاة، فأصبح شيخ الإسلام في خراسان. توفي الشيخ الحُرّ العاملي في يوم ٢١ من شهر رمضان عام ١١٠٤هـ عن عمر ناهز ٧١ عامًا في مشهد، فدُفن في الحرم الرضوي[١].

بلغت عدد مؤلّفات الشيخ محمد الحرّ العاملي ٢٠ كتاب[٢]، فمن أهمّ مؤلّفاته كتاب (تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة) المشهور اختصارًا باسم وسائل الشيعة. يُعدّ هذا الكتاب من أهمّ مصادر الشيعة الحديثية في الفقه الإمامي، إذ يشتمل على قرابة ٣٦ ألف روايةٍ ضُمّنت في ٧٠٥٨ باب على ترتيب المواضيع الفقهية. يُمكن عدّ هذا الكتاب أضخم تأليفٍ روائي بين

[١]- راجع: الحر العاملي، إثبات الهداة، ١:٥ و ٢١؛

[٢] - راجع: آقا بزرك الطهراني، الذريعة، ١: ٩٣ و ١١١ و ١١٦ و ١٢٩ و ٣٠٥ و ٤٢٥ و ٤٤١ و ٤٦٦ و ٤٧٦ و ٤٦٦ و ٤٩٦ و ٥٠٦ و ٢: ٢٠٩ و ٣٠٥ و ٥٠٦.

المصادر الروائية الشيعيّة التي قامت بجمع وتبويب الروايات عن الأئمة عليهم السلام من المصادر المتقدّمة، وترتيبها حسب موضوعاتها.

في الوسائل، تمّت الإشارة إلى المباحث والمسائل التي تتعلّق بشؤون الحُكم السياسي بنحوٍ عام، أو إلى (السلطان) بشكل خاص. جاءت هذه الإشارات ضمن أبواب تتعلّق موضوعاتها بالأحكام الشرعية التي لها بُعدٌ اجتماعيّ أو سياسيّ، مثل أبواب: الزكاة،[١] والجهاد[٢]، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٣]، والقضاء[٤] والحدود[٥]. وأغلب هذه الروايات جاءت تحت عنوان أبواب التجارات، التي نُقل فيها عن الأئمة عليهم السلام بيان أحكام التعاون والتعامل مع السلاطين والحكومات السياسية. الجدير بالذكر، أنّه بناءً على منهج الشيخ العاملي الذي حاول أنْ يرتّب كتابه على أساس روايات المعصومين عليهم السلام، نجده غالبًا اكتفى بذكر الأحاديث فحسب، حيث نجد هناك إشاراتٍ محدودةً بالقياس إلى حجم الكتاب، جاء بها المؤلّف في سبيل تقديم تفسيرٍ أو تبيين معنى روايةٍ ما، أو إشارة فقهية في ذيلها[٦].

مفهوم السلطان في الفكر الإسلامي

يعتقد بعضهم أنّ للفظ (السلطان) جذورًا سريانية، فالأصل متّخذٌ من (شُلطانا)[٧]، الذي يدلّ عمومًا على القوة والسلطة والسيطرة، وفي موارد نادرة يدلّ على القوة الناشئة عن قوّة الحُكم السياسي أو الإمارة[٨]. كما أنّ سائر الألفاظ

[١] الحر العاملي، وسائل الشيعة، ٩: ١٩٢-١٩٣ و ٢٥١-٢٥٤.

[٢] م. ن. ١٥: ٢٩-٤٢.

[٣] م. ن. ١٦: ٢٢٠-٢٢١.

[٤] م. ن. ٢٧: ٢٢١-٢٢٤.

[٥] م. ن. ٢٨: ٤٩-٥٢.

[٦] راجع: م. ن. ١٧: ١٧٧-٢٢١ و ٢٩٤-٢٩٥.

[٧]

[٨]Kramers, Schumann, and Kane, “Sulṭān.” EI٩:٨٤٩ ٢.

الآرامية، الأكدية، الحبشية والعبرية التي تدلّ على مفهومٍ مشابهٍ لما دلّ عليه الأصل السرياني، قد أخذت جذورها من السريانة واشتقّت منها[١].

ورد لفظ (السلطان) وسائر مشتقّاته في القرآن في أكثر من ٢٩ موضعًا، تدلّ في الغالب على (السلطة والغلبة)، و(الحجّة والبرهان)[٢]. كما أنّ المعاجم اللغوية، وأهل اللغة أيضًا أدرجوا المعاني نفسها تحت هذا اللفظ[٣]. بعد عصر النزول وضمن المصادر الحديثية والتاريخية، ورد هذا اللفظ لإيصال مفهوم آخر. بغضّ النظر عن بعض الأحاديث النبويّة التي جاء فيها لفظ (السلطان) مشيراً إلى الحاكم أو لغرض بيان شأنٍ من شؤون السياسية[٤]، يمكن أنْ نقول إنّ أقدم تعبيرٍ بهذا اللفظ للإشارة إلى الشأن السياسي، قد وقع في واقعة سقيفة بني ساعدة، بُعيد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في عام ١١ للهجرة.

النقطة التي يجب التنبيه عليها حول الأحاديث النبوية التي استعمل فيها لفظ (السلطان) للتعبير عن الحاكم أو شأنٍ من الشؤون السياسية، هو أنّ الرواة بنحوٍ عامٍ لم يلتزموا بروايةٍ عين النصوص الصادرة لفظًا، بل في الغالب كانوا يروون المفاهيم المستوعبة من النصوص باستخدام الألفاظ المرادفة معنى في عصرهم، وعلى ذلك قد حصل إثر هذه العملية ورود لفظ (السلطان) عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم للدلالة على الحاكم أو الإشارة إلى الشأن السياسي. هذا الأمر يظهر جليًا بمراجعة الاستعمال القرآني للفظ (السلطان)، النصّ الذي طالما حافظ على أصالته النصيّة، والذي قد تمّ فيه استعمال هذا اللفظ للتعبير عن (السلطة والغلبة)، و(الحجّة والبرهان). الأمر الذي ينبأ عن كون معنى هذا اللفظ في عصر النزول وإبّان العصر النبوي، منحصرًا في تلك المفاهيم.

[١]Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, ٧٧-١٧٦.

[٢] عبد الباقي، المعجم المفهرس، ٣٥٤-٣٥٥.

[٣] راجع مثلاً: الفراهيدي، كتاب العين، ٧: ٢١٣.

[٤] راجع: معمر بن راشد، جامع معمر بن راشد، ١١: ٣٢٠

كما أشرنا أعلاه، نجد في ما رُوي عن الوقائع الحادثة في السقيفة عام ١١ الهجري، قد استُخدم لفظ «السلطان» للإشارة إلى الحُكم السياسي؛ إذ تنقل بعض المصادر التاريخية أنّ عمر بن الخطّاب (ت ٢٣هـ) في السقيفة عندما كان يتكلّم عن أحقّيّة قريش بالحُكم على سائر الناس بعد رسول الله ﷺ، أشار إلى أنّه ليس للناس أنْ ينازعوهم (سلطان محمد ﷺ)[١]. كما أنّه في المدّة الزمنية نفسها نجد أنّ الإمام علي عليه السلام ضمن ما بيّنه اعتراضًا على ما فعله القوم في السقيفة، أنّ حقّ خلافة رسول الله ﷺ وبالتّبع الحُكم السياسي على الناس مختصٌّ بأهل بيت رسول الله ﷺ، فلا ينبغي لهم أن يُخرجوا «سلطان محمد ﷺ» عن بيته ﷺ وأهله[٢].

نظرًا إلى قلّة استعمال لفظ السلطان في المصادر التاريخية التي جاءت في الروايات عن أحداث السقيفة، يمُكن ملاحظة النقطة التي أشرنا إليه سابقًا عن الأحاديث النبوية التي تتضمن لفظ (السلطان) للتعبير عن الشؤون السياسية. وعليه، يمكن أن نأخذ احتمال التعبير بـ (السلطان) للإشارة إلى الحُكم السياسي ناشئًا عن التطوّر المفهومي له، ونتيجة لعملية قلب الألفاظ لمناسبة معانيها الشائعة في عصر الرواة.

في عصر حُكم عمر بن الخطّاب، أي المدّة الزمنية بين عامي ١٣ و ٢٣ الهجرية، نجد كثرة استعمال (السلطان) للإشارة إلى الحُكم. النقطة المميّزة في استخدام ذلك في هذه الحقبة، هو إضفاء لونٍ من القدسية على شأن الحُكم السياسي. نجد ضمن هذه المدّة، استخدام (سلطان الله في الأرض). هذه العبارة تعرّف الحاكم/الخليفة ممثّلاً لسلطان الله والغلبة الإلهية في الأرض. ثمّة مصادر تاريخية تنقل لنا أنّه عندما كان الخلفة الثاني يقسّم بيت المال بين الناس، جاء سعد بن أبي وقاص يشقّ الحشود كي يعجّل نصيبه منه. لكن عمر علاه بالدرة

[١] راجع: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ١: ٢٥؛

[٢] راجع: الواقدي، الردة، ٤٦؛

فضربه، ثمّ قال: «إنك أقبلت لا تهاب سلطان الله في الأرض فأحببت أن أعلمك أنّ سلطان الله لن يهابك»[١]. ربما يمُكن أنْ نعدّ هذا النصّ، الخطوة الأولى لعَدِّ حُكم الخلفاء حُكمًا إلهيًا يستمدّ شرعيته وحقّه من الله. هذا التوجّه أو الوصف للحكم الذي وردت بعض الإشارات إليها في أواخر حُكم عثمان بن عفّان، نراه أصبح وصفًا رائجًا إبّان حُكم معاوية[٢].

في أوّل تحدٍّ واجهه عثمان عندما استلم مقاليد الحُكم من الشورى، نجد استخدام (السلطان) للتعبير عن الحُكم السياسي؛ فحين قام عبيد الله بن عمر بقتل أبي لؤلؤة وبنته وآخرين، وعندما طولب عثمان بإجراء القصاص على عبيد الله، قال له عمرو بن العاص أنّ ما فعله عبيد الله قد وقع حين لم يكن لعثمان على الناس (سلطان)[٣]. وفي مدّة حُكم عثمان (٢٣-٣٥هـ) نجد نموذجًا آخر من هذا استعمال (السلطان) للإشارة إلى حقّ الحُكم السياسي، ضمن بعض الإعتراضات على اختيار الشورى الذي وقع على عثمان؛ إذ إنّ عمّار بن ياسر، عندما بيّن عدم رضاه على اختيار الشورى للخليفة عثمان في خطبةٍ عامّةٍ ألقاها في المسجد النبوي، استعمل هذا اللفظ للتعبير عن (حقّ الحُكم)، الذي كان يختصّ برسول الله ﷺ وأهل بيته عليهم السلام معترضًا على ما فعله قريش من انتزع ذلك منهم عليهم السلام. فحينما بيّن ذلك، قد واجهه عبد الرحمن بن عوف معترضًا، فأجابه: «يا عبد الرحمن، أعجب من قريش ... قد اجتمعوا على نزع سلطان

[١] ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣: ٢١٧؛

[٢] نجد في بعض النصوص التاريخية عن الوقائع الحادثة إثر تشديد الاعتراضات على عثمان وطلب خلعه من الخلافة، أنّ عثمان عندما واجه طلب ترك منصب الخلافة، قال: «ما كنت لأنزع قميصًا قمّصنيه الله، أو قال سربلنيه الله». (البلاذري، أنساب الأشراف، ٥: ٥٥٦.). نجد في فترة حُكم معاوية(٤١-٦٠هـ) هذا الأمر جليًّا في خطبه حيث كان يبيّن للناس أنّ حُكمه مستندٌ إلى الله سبحانه، حيث كان يقول: « الأرض لله وأنا خليفة الله فما أخذتُ فلي، وما تركتُه للناس فبالفضل منّي». (م. ن. ٥: ٢٠).

[٣] راجع: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣: ٢٧١.

رسول الله ﷺ بعده من أيديهم»[١].

نجد ثمّة استعمالاتٍ أخرى للفظ (سلطان) حين اشتدّت الاعتراضات على سياسات عثمان، حيث استُعمل ذلك للدلالة إلى الحُكم السياسي. فعندما تجهّزت بنو عبس للذهاب إلى عثمان كي يبيّنوا اعتراضهم ليقيلوه عن الخلافة، قال لهم حذيفة بن اليمان: «ما سعى قومٌ ليذلّوا سلطان الله في الأرض، إلّا أذلّهم في الدنيا قبل أنْ يموتوا»[٢].

بمراجعة المصادر الحديثية الإسلامية، يُمكن لحاظ أنّ هذا القول قد أُخذ من حديثٍ نبويّ قد رُوي عن رسول الله ﷺ[٣]. ونتمكّن هنا أيضًا من أنْ نجد أنّ الخليفة ومنصب الخلافة، قد جُعل تمثيلاً للسلطة والغلبة الإلهيّتين في الأرض، كما فعل ذلك عمر من قبل.

ويبدو أنّه لأجل جعل الخلافة تمثيلاً وبروزاً للسلطة الإلهية، قد رُوي عن النبي ﷺ ما يضفي هذه القدسية لمؤسسة الخلافة ومجموعة الحُكم السياسي، للحثّ على لزوم مراعاة شأنها واحترامها. جاء في بعضها: «مَن أهانَ سلطانَ الله، أهانهُ اللهُ»[٤]. و«مَن أكرمَ سلطانَ الله في الدنيا، أكرمه الله يوم القيامة، ومن أهانَ سلطانَ الله في الدنيا، أهانه اللهُ يوم القيامة»[٥]. وهناك حديثٌ آخر يُحتمل قويًّا أنّه رُوي تأثّرًا بهذه الفكرة والبيئة الفكرية نفسها، حيث جاء عن النبي ﷺ في بعض المصادر الحديثية المتقدّمة: «إنّ السلطان، ظلّ الله في الأرض»[٦]. مع أنّ هذا

[١] المسعودي، مروج الذهب، ٢: ٣٤٣.

[٢] ابن شبة، تاريخ المدينة، ٣: ١١٤٤.

[٣] راجع: ابن زنجويه، الأموال، ٨٣-٨٤.

[٤] الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي، ٢: ٢١٠.

[٥] أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ٣٤: ٧٩ و ١٣٥.

[٦] ابن زنجويه، الأموال، ٧٧؛



الحديث قد عُدّ في بعض المصادر من الأحاديث الضعيفة[١]، وعليه تكون صحة انتسابه إلى رسول الله ﷺ موضع شك، لكن ورود هذا المفهوم في المصادر التي أُلّفت في غضون القرن الثالث الهجري، يدلّنا على تطوّرٍ مفهومي حدث عبر القرون للفظ (السلطان).

في فكر أهل السنّة الكلامي-السياسي، عُدّ لقب (السلطان) مِن احد ألقاب (الإمام) الذي له شأن سياسي أكثر من شأنه الإلهي[٢]. من هذا المنطلق، ومع وجود معانٍ مختلفة لـلفظ (السلطان) الذي استعمل في القرآن حاكيًا عن معناه في العصر النبوي، قد تطوّر مفهومه في العصور اللاحقة إلى (الحُكم السياسي). من ألمع النماذج لهذا التطوّر، يمُكن الإشارة إلى خطبة زياد في أهل البصرة، عندما تسلّم مقاليد حُكم العراق من معاوية، حيث قال: «أيّها الناس، إنّا أصبحنا لكم ساسة، وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خوّلنا»[٣].

هذا المفهوم في العصور اللاحقة، أي في أواسط القرن الثالث الهجري، قد تطوّر شيئًا فشيئًا فاستبعد مِن شأن إلهي مرتبط بالله سبحانه فاستعمل للتعبير عن (الإمام) الذي يمثل أيقونةً مذهبيةً في الفكر السنّي السياسي. وبذلك فالسلطان استعمل بمفهومه السياسي البحت والمرتبط بشأن الحُكم الدنيوي؛ فانتُقص من شأنه الإلهي [٤].

وفي مدّة حُكم الرشيد العباسي (حكم ١٧٠-١٩٣هـ)، لُقّب محمد بن جعفر البرمكي (ت. ١٨٧هـ) بـ (السلطان). يرى ابن خلدون (ت. ٨٠٨هـ) أنّ

[١] الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة، ٤: ١٥٩-١٦٠.

[٢] ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ٢: ٢٩٣؛

[٣] الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، ٣٠٨؛

[٤] بارتولد، خليفه و سلطان، ٢٠.

إناطة هذا اللقب بجعفر من قِبَل الرشيد، إنّما كان لإستيلائه على الدولة وكثرة سعايته فيها[١]. نظرًا إلى ذلك، يمُكن أنْ يقال إنّ لقب (السلطان) بدءًا من هذا العصر وما بعد، قد وجد رواجًا مفهوميًا سياسيًا، قياسًا بمفهومه الإلهي. كما أنّه بملاحظة استعمالاته في الأدب السياسي بعد هذا العصر، يمكن مشاهدة هذا التطوّر المفهومي ففي موارد نادرة جدًا، قد استُعمل (السلطان) إلى جنب مفهوم (الخلافة) التي لها بُعدٌ إلهيّ، وتتمتّع بشرعيةٍ دينيةٍ[٢].

بناءً على ما مرّ وبملاحظة استعمالات لفظ (السطان)، نتمكّن من معرفة أنّ مفهوم ذلك قد تطوّر على مرّ العصور من معانٍ مشيرةٍ إلى (الغلبة والسلطة الإلهية)، و(الحجّة والبرهان) الذي جاء في القرآن، إلى معانٍ دالّة على (الحُكم)، و(حقّ الحُكم السياسي)، و(الحاكم)، وفقًا لعقيدة ارتباط مؤسسة الحُكم السياسي بالقدسية والأمر الإلهي. يمُكن العثور على نماذجٍ أكثر بكثيرٍ لذلك في المصادر الحديثية والتاريخية، وما تمّ الإشارة إليه هنا هو نبذةٌ مختصرة.

مفهوم السلطان في الفكر الشيعي

بالنظر إلى التراث الشيعي الروائي، نتمكّن من رصد أنّ (السلطان) قد استُعمل مفهومًا بالمضي قدمًا مع التطوّر المفهومي الواقع باستعماله في المصادر التاريخية والحديثية لأهل السُنّة. فيمكن ملاحظة أنّ هذا اللفظ قد استُعمل للتعبير عن مفاهيم تتعلّق بمفاهيم ترتبط بالحُكم السياسي. إنّ (السلطان) في المصادر الشيعية وفيما رُوي عن أهل البيت عليهم السلام، تارةً استُعمل للإشارة إلى الحاكم مطلقًا، وأخرى بمعنى الحاكم غير الشيعي، وفي بعض الموارد للتعبير عن صاحب منصب القضاء، أو للإشارة إلى البيئة الفكرية السائدة في المجتمع آنذك. في هذا القسم وبالنظر إلى ماجاء في كتاب وسائل الشيعة، نسعى إلى تبيين

[١] ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ٣: ٢٨٠.

[٢] Kramers, Schumann, and Kane, “Sulṭān.” EI٢ ٩:٨٤٩-٥٠.

المفاهيم المقصودة من استعمال لفظ (السلطان) في الفكر الشيعي، بناءً على ما رُوي عن الأئمة عليهم السلام.

مفهوم وموقع السلطان

من الأمور التي يجب تبيينها هنا، ما هي المعاني التي تمّ التعبير عنها بوساطة لفظ (السلطان)، وما أقسامها؟ كما علينا أنْ نبيّن أنّ موقع السلطان طبقًا لروايات أهل البيت عليهم السلام؟ هل كان موقعه موقعًا مرموقًا؟ أو نرى السلطان دائمًا يُصوَّر في موقع الغاصب والمنحرف عن الحقّ؟ في هذا القسم وبقراءة الروايات، نسعى إلى تبيين هاتين النقطتين.

موقع السلطان

بناءً على ما جاء في روايات وسائل الشيعة، نجد (السلطان) جاء في عددٍ منها مظهرًا للشرّ أو الجور. في رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام، عُدّ منزل السلطان موضعًا للمكر[١]. كما أنّ السلطان جاء جنبًا إلى جنب الشيطان أو البلايا الدنيوية فحُذّر الناس من الإبتلاء بهم[٢].

لم يُستعمل السلطان بنحوٍ مطلقٍ دائمًا، بل نجد في بعض الإستعمالات أنّ اللفظ جاء موصوفًا ببعض الصفات. من هذه الصفات، صفة (الجائر). نجد في بعض الروايات أنّ هناك أوامر أو بعض توصيات قد صدرت عن الأئمة عليهم السلام إلى الناس، ليعملوا بها فيأمنوا من شرّ السلطان الجائر[٣]. في بعضٍ آخر من الروايات، عُدّ السلطان الجائر ممّن سيذوق أشدّ العذاب في يوم القيامة[٤]. وتارةً نجد فيها

[١] الحر العاملي، وسائل الشيعة، ٥: ٢٥١-٢٥٢.

[٢] راجع: م. ن. ٦: ٢٥٥ و ٤٧٩ و ٧: ٢١٩.

[٣] م. ن. ٦: ٢٢٢-٢٢٣ و ٨: ١٠٤.

[٤] م. ن. ٨: ٤٢٠-٤٢١.

حثّ الناس على نُصح السلطان الجائر[١]، وأخرى جُعلت مواكبته والعمل معه إثمًا[٢]، والقُرب إليه سببًا للبُعد عن الله سبحانه[٣]. ومنعت بعض الروايات الناسَ عن الحضور في إقامة الحدود التي يجريها السطان الجائر على أساس الظلم والعدوان، مالم يكونوا قادرين على نصرة المحدود ودفع الظلم عنه[٤]. وفي قسمٍ آخر من الروايات، عُدّت التعرض للسلطان الجائر عملاً غير محمود، والصبر على الأذى الناشئ من ذلك ليس فيه أجرٌ من الله سبحانه، ومن أصابته بليةٌ جرّاء ذلك لم يُرزق الصبر عليها[٥]. وفي روايةٍ أخرى، مَن ساعد (السلطان) في جوره أو دلّه على ذلك، قُرن مع هامان وكان من أشدّ الناس عذابًا[٦].

هناك صفة أخرى اتُّصف (السطان) بها في الروايات، وهي صفة (العادل). في رواية، نجد أنّ الناس قد حُذّروا من إذلال رقابهم بترك طاعة سلطانهم، فإنْ كان عادلاً، أُمروا بالدعاء لبقائه، وإنْ كان جائرًا، أُمروا بالدعاء لإصلاحه. إذ صلاح الناس في صلاح سلطانهم، والسلطان العادل بمنزلة أبٍ رحيمٍ: «فَأَحِبُّوا لَهُ مَا تُحِبُّونَ لِأَنْفُسِكُمْ، وَاكْرَهُوا لَهُ مَا تكْرَهُونَ لِأَنْفُسِكُمْ»[٧].

هناك مفهوم آخر من السلطان، حاصلٌ من استعمال عبارة (سلطان الله). في روايةٍ نجد أنّه لو حضر (سلطان الله) جنازةً وقدّمه الولي للصلاة عليها، فهو أحقّ بالصلاة، ولا ينبغي لأحدٍ أنْ يسبقه فيكون غاصبًا[٨]. وفقًا لما سيأتي من

[١] م. ن. ١٦: ١٣٤.

[٢] م. ن. ٨: ٤٧٧.

[٣] م. ن. ١٧: ١٨١.

[٤] م. ن. ١٦: ١٣٦.

[٥] م. ن. ١٦: ١٢٧-١٢٨.

[٦] م. ن. ١٧: ١٨١-١٨٢.

[٧] م. ن. ١٦: ٢٢٠.

[٨] م. ن. ٣: ١١٤.

المفاهيم المستعملة للفظ (السلطان) لاحقًا، المراد من (سلطان الله) هنا، هو الإمام المستوفي للشرائط في الفكر الشيعي الإمامي.

بالنظر إلى الأوصاف والعبارات الواردة في الروايات نجد أنّ مجموعة الحُكم السياسي بشكلٍ عام، و(السطان) بشكلٍ خاص، لم يحظَ بموقعٍ مرموق، فنجد منازل السلطان منازل مكرٍ وخديعة، كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام. يمكن فهم ذلك من الصفات التي وصِفَ به السلطان، فالسلطان الجائر سيذوق عذاب ربّ العالمين. مع كون مكانة السلطان بنحوٍ في نظر أهل البيت عليهم السلام، مكانةً لم تكن لها شرعية، لكن مع قبول الواقع، لقد نُهي الشيعة من إذلال رقابهم بترك طاعة السلاطين، ولو ظاهرًا.

مفهوم السلطان

بالنظر إلى قسمٍ آخر من الروايات، نجد أنّ لفظ (السلطان) قد استُعمل للتعبير عن البيئة الفكرية الحاكمة في المجتمع الإسلامي المعاصر للأئمة عليهم السلام. بعض هذه الروايات تتضمّن أحكامًا فقهيةً مختلفًا فيها بين مدرستي أهل البيت عليهم السلام وأهل السُنّة، أو فيها بعض المناسك الشرعية أو الطقوس التي لم تتقبّلها البيئة الفكرية السائدة آنذاك، فعُبرّ للإشارة إليها بـ (السلطان). جاء في رواية أنّ أحد الشيعة قد سأل الإمام الجواد عليه السلام عن اتّخاذ زيارة مراقد الأئمة عليهم السلام في خراسان والعراق قبل التوجّه إلى الحج عادةً سنوية. فأجابه الإمام عليه السلام بجواز ذلك، لكن بالنظر إلى أنّه مِن الممكن أنْ يجد المجتمع الفكري المعاصر ذلك بدعةً، نصح السائل بتركها. قال الإمام الجواد عليه السلام فيما ما نصّه: «لَا يَنْبَغِي أَنْ تَفْعَلُوا هَذَا الْيَوْمَ، فَإِنَّ عَلَيْنَا وَعَلَيْكُمْ مِنَ السُّلْطَانِ شُنْعَةً»[١]. على هذا الأساس، نجد أنّ الإمام عليه السلام قد عبرّ بـ (السلطان) مشيراً إلى البيئة الفكرية الحاكمة في المجتمع آنذك.

في روايةٍ أخرى، نجد أنّ شخصًا قد سأل الإمام الباقر عليه السلام عمّا إذا جرى عقد

[١] م. ن. ١٤: ٥٦٥-٥٦٦.

النكاح ولم يكن هناك شاهد، فأجابه الإمام عليه السلام بالإشارة إلى صحّة ذلك العقد بناءً على فقه أهل البيت عليهم السلام. لكن بيّنَ عليه السلام مشيراً إلى فقه أهل السُنّة: «وَلَكِنْ إِنْ أَخَذَهُ سُلْطَانٌ جَائِرٌ عَاقَبَهُ»[١]. فالنقطة التي جديرة بالذكر هنا، هو أنّ بناءً على فقه أهل السُنّة، وجود الشاهد على عقد النكاح يُعدّ من أركان صحّة العقد، فالإمام عليه السلام قد عنى بلفظ (السلطان) الرأي السائد بين فقهاء أهل السُنّة. في موردٍ آخر يتعلّق بالحلف، نجد الإمام الصادق عليه السلام يبيّن بطلان اليمين وفقًا لرأي أهل البيت عليهم السلام. مع ذلك، يقترح الإمام عليه السلام أنْ يعمل الحالف بنحوٍ يتلاءم مع رأي أهل السُنّة في صحّة ذلك الحلف، معبرّاً عن الرأي الفقهي السائد بـ (السلطان)[٢].

ثمَّة موردٌ آخر يرتبط بالطلاق الثلاثي في مجلسٍ واحد، فالإمام عليه السلام مع القول ببطلان الطلاق، لكن بالنظر إلى الرأي الفقهي السائد عند جمهور أهل السُنّة على جريان ذلك، وتحريم الزوجة على الزوج، حذّر السائل من قيام (السلطان) بجعل الطلاق بائنًا، حيث قال: «لَكِنْ إِنْ قَدَّمُوكَ إِلَى السُّلْطَانِ أَبَانَهَا مِنْكَ»[٣]. في روايةٍ أخرى ترتبط بجواز جريان حدّ الزنا على الأَمَة بيد المولى، نجد أنّ الإمام عليه السلام مع القول جواز ذلك في فقه أهل البيت عليهم السلام، قد اقترح فعل ذلك بالتستّر حذرًا من علم (السلطان) بذلك[٤]. هذا باللحاظ أنّ بناءً على فقه أهل السنّة، ينحصر إجراء الحدود بالسلطان أو الفقيه المنصوب من جانبه، من دون فرق بين الحرّ والعبد.

وفقًا لما مضى من الروايات، نتمكّن من فهم أنّ لفظ (السلطان)، لم يُستعمل لغرض التعبير عن منصبٍ سياسي أو حُكمي فحسب، بل نجد الدائرة المفهومية له أوسع من ذلك. فربماً من جهة علاقة طبقة العلماء والفقهاء في منظومة أهل السنة الفكرية، وحياة تلك الطبقة تحت رعاية الطبقة السياسية من الولاة والخلفاء،

[١] م. ن. ٢٠: ٩٩.

[٢] م. ن. ٢١: ٢٧٧.

[٣] م. ن. ٢٢: ٨٧-٨٨ و ١٥٨.

[٤] م. ن. ٢٨: ٥٢.



نجد استعمال لفظ (السلطان) للتعبير عن البيئة الفكرية السائدة في المجتمع الإسلامي، والإشارة إلى آراء ومعتقدات علماء أهل السُنّة. سواء كانت تلك الآراء واقعة في دائرة علم الكلام أم داخلة في حقل علم الفقه. يبدوا استعمال اللفظ نفسه للتعبير عن السلطة القضائية، ناشئٌ عن العلقة نفسها بين الطبقتين السياسية والعلمية في المجتمع. هناك عبارةٌ أخرى جاء فيه لفظ السلطان للدلالة على مفهوم آخر، وهي عبارة (سلطان الله). وفقًا لموارد استعمال هذه العبارة، نتمكّن من فهم أنّ سلطان الله، هو الإمام المتمثّل بأهل البيت عليهم السلام، فيكون خليفةً لله في الأرض، حُكمه حكم الله سبحانه في الناس، ويتمتّع بالشرعية الإلهية منصوبًا من قِبَل الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم بالإمامة. فيُعدّ ذلك مفهومًا آخر للسلطان في التراث والفكر الشيعي.

اعتبار وعدم اعتبار أحكام السلاطين

مِن الأمور التي تساعد في فهم المفهوم المراد من (السلطان)، هو مدى صحة ونفاذ أحكام السلطان من منظور الأئمة عليهم السلام. في هذه المجموعة من الروايات، نجد بعض المسائل التي ترتبط بشؤون الحُكم، فوفقًا لها هناك بعض الأمور ليس للسلاطين التدخّل أو إصدار الحُكم فيها، كما نشاهد أنّ الشيعة قد نُهوا عن مراجعة السلطان بذلك الصدد. في قسمٍ آخر من تلك الروايات، نجد أنّ الأئمة عليهم السلام حكموا بصحّة حُكم السلاطين في بعض الأمور أو نفاذ حُكمهم فيها.

عدم اعتبار حُكم السلطان

ضمن هذه الروايات، يُعدُّ ما حَكَم به السلطان في موضوعي القضاء والحدود، غيرَ شرعي من قِبَل أهل البيت عليهم السلام؛ إذ نجد في هذه الروايات النهي عن الرجوع إلى محاكم السلاطين أو القضاة الذين تمّ تعيين من قِبَلهم، إذ ورد فيها أنّه لو حَكَم القاضي خلافًا لما أنزل الله، قد شاركه المراجع له في الإثم، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أَيُّمَا مُؤْمِنٍ قَدَّمَ مُؤْمِنًا فِي خُصُومَةٍ إِلَى قَاضٍ أَوْ سُلْطَانٍ جَائِرٍ،

فَقَضَى عَلَيْهِ بِغَيْرِ حُكْمِ اللَّهِ، فَقَدْ شَرِكَهُ فِي الْإِثْمِ»[١]. وفي روايةٍ أخرى عُدّ الرجوع إلى قضاة السلاطين مصداقًا للرجوع إلى الطاغوت فـ «ما يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتًا وَإِنْ كَانَ حَقُّهُ ثَابِتًا؛ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ»، إذ الله سبحانه في كتابه قد نهى عن التحاكم إلى الطاغوت[٢]. كما نجد في روايةٍ أنّ المال الذي يقبضه من تصدّى لمنصب القضاء لدى السلطان الجائر هو سُحتٌ غير طاهرٍ، لا يجوز التصرّف فيه[٣]. يمُكن الإضافة إلى ذلك ما مرّ آنفًا من صريح بعض الروايات، أنّ الشيعة قد مُنعوا عن الحضور في مجالس يُجرى فيه الحدّ وفقًا لما حكم به السلطان أو قضاته، وإنْ كان ذلك مقيّدًا بكون الحُكم ظلمًا وأنْ يكون المحدود مظلوما[٤].

من التصرفات غير الصحيحة للسلاطين، عدم صحّة تملّك الأعيان مِن قِبَلهم في بعض الموارد. فنجد في رواية أنّ ما كان عينًا من أوقاف السلطان، لا يمكن للمرء أنْ يملكه إلاّ أنْ يشتريه من مالكها الأصلي[٥]. هذا يدلّ على عدم صحّة تملّك السلطان، كما نجد في رواية أخرى عدم حرمة ماله، إذ يظهر ذلك مما تعلّق بشراء الأموال المسروقة من مال السلطان[٦]. مع هذا، لايمُكن للمرء أنْ يتصرّف جزافًا في أموال الحاكم، ففي مورد يرجع موضوعه إلى مقاصّة الشخص من مالٍ قد غُصب من قِبَل السلطان، أنّه يجوز له أن يأخذ بقدر ما غُصب منه فحسبٍ، لا أكثر[٧].

---

[١] م.ن. ٢٧: ١١.

[٢] م. ن. ٢٧: ١٣ و ١٣٦-١٣٧.

[٣] م. ن. ٢٧: ٢٢١.

[٤] م. ن. ٢٨: ١٨ و ٣٨.

[٥] م. ن. ١٧: ٣٣٧.

[٦] راجع: م. ن. ١٧: ٣٣٥.

[٧] م. ن. ١٧: ٢١٤-٢١٥.

نفاذ حُكم السلطان

يظهر في قسمٍ آخر من الروايات، صحّة بعض أحكام السلطان وتصرّفاته. وفي بعض الرواياتٍ نجد أنّ هناك وصيّة للشيعة أنْ يطيعوا حُكّامهم أمنًا من شرّهم[١]، وهي الروايات التي ترى وجوب طاعة السلطان في حال التقيّة[٢]. وفي رواياتٍ أُخر نجد صحّة المعاملة مع عُمّال السلاطين حيث لم يكن لهم قوتٌ إلّا منهم[٣]، وروايات أخرى صحّحت أخذ جوائز السلطان[٤]، بل عدّت إتيان الحجّ بهذه الأموال صحيحًا[٥].

من الموارد التي عُدّ فيها حُكم السلطان نافذًا، هي المسائل التي ترتبط بالزكاة، استنادًا إلى قسمٍ من الروايات، التي جعلت تأدية الزكاة إلى الحُكّام أو عمّالهم جائزًا مُجزيًا مستوجبًا لبراءة الذمّة[٦]. المورد الآخر من هذا الصنف هو ما يرتبط بتقسيم السلطان للإرث، فإنْ راجع الورّاث السلطان في تقسيم أموال الإرث، فالمال الحاصل من تلك القسمة مشروعٌ والتقسيم يكون صحيحًا[٧]. ومن تلك الموارد الأمر ما يتعلّق ببعض أنواع الطلاق التي تجري بمحضر السلطان، فبعض الروايات قد صحّحت هذا النوع من الطلاق وبَنَت عليه الآثار الشرعية[٨].

بالنظر إلى الموارد التي عُدّ فيه حُكم السلطان صحيحًا ونافذًا، يمُكن أنْ يُقال بأنّ هذه الأحكام من الموارد التي لا خلاف فيه بين فقه أهل البيت عليهم السلام

[١] م. ن. ١٦: ٢٢٠.

[٢] م. ن. ١٦: ٢٢١.

[٣] م. ن. ١٧: ٢١٣.

[٤] م. ن. ١٧: ٢١٨.

[٥] م. ن. ١١: ١٤١.

[٦] م. ن. ٩: ١٩٠ و ١٩٢-١٩٣ و ١٩٣؛ كذلك، راجع: ١٧: ٢١٩-٢٢٠.

[٧] م. ن. ١٩: ٣٧٧.

[٨] م. ن. ٢٢: ٢٨٦-٢٨٧ و ٣٤٨ و ٣٤٩.

وفقه أهل السُنّة. التي منها الزكاة وبعض أقسام الطلاق.

التعاون مع السلطان

بصدد تبيين مفهوم (السلطان) في الفكر الشيعي، يُمكن دراسة الروايات التي تتضمّن حُكم التعاون مع السلاطين أو الحضور في بلاطهم. بعض الروايات دلّت بنحو الحُكم عامّ على حرمة أيّ نوعٍ من أنواع التعامل مع السلطان. وقسم آخر منها، قد قبّحت الحضور في بلاط السلاطين بقصد الإنتفاع بأموالهم. وقسمٌ ثالث منها، قد أجازت حضور بعض الشيعة في بلاط الحُكّام، لكن مقيّدًا ببعض الشروط والقواعد.

قد أشرنا سابقًا بأنّ أمير المؤمنينعليه السلام قد عدّ منازل السلاطين موضعًا للمكر[١]، هناك بعض الروايات قد عدّت السفر بقصد الحضور إلى ساحة السلطان وطلب الحاجة منه، مصداقًا من مصاديق (سفر المعصية) الذي يجب فيه أداء الصلوات كاملة[٢]. وفي بعضٍ آخر منها، رأت إتيان باب السلاطين موجبًا لإفساد القلب وإنبات النفاق فيه[٣]، وقساوة القلب[٤]، والبُعد عن الله سبحانه[٥]، ودخول النار والعذاب في يوم القيامة[٦].

إضافة إلى الروايات التي منعت طلب الحاجة مِن السلاطين مطلقًا، هناك روايات قبحّت هذا الأمر داعية الموالين إلى التوكّل على الله سبحانه والاستغناء

---

[١] راجع: م. ن. ٥: ٢٥١-٢٥٢.

[٢] م. ن. ٨: ٤٧٧ و ٤٧٨.

[٣] م.ن. ٨: ٤٨١.

[٤] م. ن. ١٧: ٣١٤.

[٥] م. ن. ١٧: ١٨١.

[٦] م. ن. ١٧: ١٨١-١٨٢.



عن الحاجة للسلطان[١]. وفي بعضٍ آخر من الروايات قد منعت الناس منعًا عامًّا من التعاون مع السلاطين[٢]، فعدّت ذلك الْخَطِيئَة الكبرى[٣]، أو عديلاً للكُفر[٤]، أو مانعًا عن دخول الجنّة[٥]. وقسمٌ من هذه الرويات، حدّدت عدم جواز التعاون مع السلطان بأمر (الحدود)[٦]، وقسمٌ آخر منها منعت ذلك فيما كان طمعًا بالإنتفاع المادّي[٧].

ونجد روايةٍ أخرى تشير إلى الجهاد في الثغور أنّ المرء إنْ أراد الجهاد في الثغور دفاعًا عن الحدود الإسلامية، يجوز له ذلك منحصرًا فيما إذا كان هناك خطرٌ يُهدّد كيان الإسلام أو الشريعة المحمّدية. ففي هذه الحالة، يكون القيام بذلك جهادًا ودفاعًا عن الإسلام لا تعاونًا مع السلطان[٨].

قسمٌ آخر من الروايات، قد جوّزت التعاون مع السلاطين، لكن بمراعاة بعض الشروط، منها «قَضَاءُ حَوَائِجِ الإِخْوَانِ» مِن الشيعة والموالين[٩]؛ لذا عدّت بعض الروايات الشيعةَ الذين لهم موقعٌ عند السلطان لكنّهم لا يسعون إلى حوائج إخوانهم، عدّتهم ممّن قد برئ الله منهم، وأمرت الموالين أن يبرؤوا منهم[١٠].

---

[١] م. ن. ١١: ١٤٦ و ١٧: ١٧٨.

[٢] م. ن. ٩: ٥٠٦ و ١٧: ١٨٨.

[٣] م. ن. ١١: ١٤٦-١٤٧.

[٤] م. ن. ١٧: ١٩١-١٩٢.

[٥] م. ن. ١٥: ٣٥٢.

[٦] راجع: م. ن. ١٧: ١٨٠.

[٧] راجع: م. ن. ١٧: ١٨٥ و ١٩٠-١٩١.

[٨] م. ن. ١٥: ٢٩-٣٠.

[٩] م. ن. ١٧: ١٩٢.

[١٠] م. ن. ١٧: ١٩٦.

وفي روايةٍ أخرى، عُدّوا خارجين من دائرة التشيّع أساسًا[١]. وقد أوصى الإمام الكاظم عليه السلام، مَن وجد موقعًا مرموقًا عند السلطان بمراعاة تقوى الله سبحانه[٢]. ووفقًا لرواية أخرى، حدّد الإمام الرضا عليه السلام جواز العمل للسلطان بمراعاة ما أمر به رسولُ الله صلى الله عليه وآله، وجعل الأعوان والكتّاب له ممّن يوافقه في المذهب والعقيدة، وأنْ يواسي فقراء المؤمنين عليه السلام في عمله[٣].

جاء في روايةٍ طويلة، أنّ أحد الموالين الذين وُلّي ولاية الأهواز، قد طلب من الإمام الصادق عليه السلام أنْ يرشده في عمله؛ فكتب له الإمام عليه السلام جوابًا أمره فيه بالعمل على تأمين حياة المؤمنين من أتباع آل محمّد صلى الله عليه وآله، وإغاثتهم، وحذّره من عدم مراعاة العدل والإنصاف، ونصحه بتدبير أمر الرعية بناءً على العَدل ومراعاة السياسة في التعامل مع أوامر الحكومة المركزية، كما قدّم له وصايا في كيفيّة تدبير أمورٍ ستقع تحت أمره وإمارته[٤].

وفي هذا السياق ورد عن موسى بن جعفر عليه السلام: «إِنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَعَ السُّلْطَانِ أَوْلِيَاءَ يَدْفَعُ بِهِمْ عَنْ أَوْلِيَائِهِ»[٥]. كما أنّه بالنظر إلى الراوايات التي نهت ابتداءً ومطلقًا عن التعاون مع السلاطين، جُعل كفّارة العمل مع السطان قضاء حوائج الإخوان من الشيعة والموالين لأهل البيت عليهم السلام[٦]. فالعمل مع السلطان مع كونه مذمومًا في الوهلة الأولى، لكنّه يكون ممدوحًا بمراعاة التقوى، وخوف الله سبحانه، وقضاء حاجة الموالين لأهل البيت عليهم السلام والإمعان في تدبير أمورهم.

[١] م. ن. ١٧: ١٩٠.

[٢] م. ن. ١٧: ١٩٨.

[٣] م. ن. ١٧: ٢٠١.

[٤] راجع: م. ن. ١٧: ٢٠٧-٢١٢.

[٥] م. ن. ١٧: ١٩٢.

[٦] م. ن. ١٧: ١٩٢.



النتيجة

أظهر النظر في التراث التاريخي والحديثي الإسلامي، أنّ مفهوم لفظ(السلطان) قد تطوّر خلال العصور المختلفة من الدلالة على «الحجّة والبرهان» أو «الغلبة والسلطة» التي استُعملت في القرآن، إلى مفاهيم تتعلّق بشؤون الحُكم والسلطة السياسية. وقد استُخدم هذا اللفظ في العصور المتقدّمة للتعبير عن مسألتي الخلافة والحُكم تحت غطاءٍ تقديسي وإلهي، مرتبط بالحقّ الإلهي للحُكم المتصوّر مِن قِبَل الشريحة الحاكمة آنذاك. لكن في العصور اللاحقة، قد حُدّ من البُعد التقديسي والإلهي للسلطان، عندما استُعمل للتعبير عن شأنه الذي يتربط بالحُكم السياسي، بالمقابلة مع الشأن الإلهي والشرعي للإمام. هذا التطوّر قد أخذ حدوده في الحقبة الزمنية التي قد استُعمل فيها لفظ (السلطان) في التراث الشيعي الروائي.

بالنظر إلى ما ورد من استعمال لفظ (السلطان) مرويًا عن الأئمة عليهم السلام، يُمكن إدراك أنّه قد تمّ استعماله بالمفهوم المساير مع التطوّر المفهومي لاستعمال كلمة السلطان، حيث نجد ذلك مشيراً إلى شؤون الحُكم السياسي. كما أنّه بملاحظة العبارات المستخدمة من هذا اللفظ، يُمكن العثور على عبارات (السلطان العادل)، (السلطان الجائر)، اللتين تدلّان على صفات الحُكم السياسي في منظومة أهل البيت عليهم السلام الروائية، ونجد السطان الجائر قد عُدّ مصداقًا للشرّ، الذي قد حُذّرت الشيعة منه، أمّا عبارة (سلطان الله)، فتنطبق على الأئمة عليهم السلام أو مَن نُصب مِن قِبَلهم، بالنظر إلى الأُسُس والمبادئ الكلامية الشيعية.

وقد ورد في تراث أهل البيت عليهم السلام ذمّ العمل في ركاب السلطان الجائر، إلّا مع تحقيق العدل، وقضاء حوائج الإخوان من المؤمنين. وبشكل عامّ وبناءً على ما رُوي عن أهل البيت عليهم السلام في المصادر الشيعة الروائية، لم يكن هناك انطباع إيجابي عن «السلطان». إنّ السلاطين عُدّوا دائمًا غاصبين لحقّ أعطاه

الله سبحانه إلى أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فصُوّروا دائمًا مظهرًا للشرّ. مع ذلك، لم يُستخدم مفهوم (السلطان) دائمًا للتعبير عن رأس هرم القوة السياسية، بل نجد في الروايات أنّ هذا استخدامه للإشارة إلى (البيئة الفكرية الحاكمة) سواء كانت البيئة الكلامية أم الفقهية. كما أنّه في بعض الموارد يُمكن ملاحظة التقابل المفهومي بين (السلطان) و (الإمام)[١]، فالثاني يتمتّع بشرعية إلهية وفقًا للمعتقد الشيعي، والأول لم يكن كذلك.

سلبية صورة السلاطين في الفكر الشيعي، لا تعني عدم طاعتهم فإخلال نظام حياة المجتمع بذلك، أمرًا جائزًا أو ممدوحًا، بل طبقًا لبعض الروايات نجد وجوب طاعتهم تقيّةً أو أمنًا من شرّهم أو حفاظًا على نظام الحياة الاجتماعي. على ذلك، في بعض الموارد التي تتعلّق بالحُكم السياسي كجمع الزكاة أو بعض المسائل المتعلّقة بالطلاق أو الإرث التي لم يكن فيها خلاف بين فقهي أهل السنة أو ما يطابق فقه أهل البيت عليهم السلام، نجد عمل وحُكم السطان نافذًا. لكن في الشؤون التي تتعلّق بالحقّ الإلهي للإمام كالقضاء أو إجراء الحدود، لم يكن حُكم السلطان نافذًا، لأنه ليس له اعتبار شرعي، بل إنّ الشيعة قد مُنعوا عن الرجوع إليهم في ذلك؛ إذ ذلك من مصاديق التحاكم إلى الطاغوت.

[١] نموذجًا لذلك، يمُن الإشارة إلى أنّ الحرّ العاملي في موضوع (صلاة الجمعة)، قد أتى بباب يُفهم من عنوانه أنَ الصلاة الجمعة لم تكن واجبةً بحضور السلطان العادل، لكنّه تجب بحضورِ الإمامَ العادل (م. ن. ٧: ٣٠٩؛ كذلك، راجع: ٣١١). وكذلك الخمس لا يكون تسليمه إلى السطان اختيارًا وطوعًا مجزيًا مبرئًا للذمّة لأنّ ذلك من حقوق الإمام عليه السلام واختصاصاته، (م. ن. ٩: ٢٥١-٢٥٥).



المصادر

- Jeffery, Arthur. The Foreign Vocabulary of the Qur’ān. Edited by Gerhard Böwering and Jane Dammen Mcauliffe. ١ vols. Texts and Studies on the Qur’ān ٣. Leiden-Boston: Brill, ٢٠٠٧.

- Kramers, J.H., O. Schumann, and Ousmane Kane. “Sulṭān.” The Encyclopaedia of Islam - Second Edition. Leiden: Brill, ١٩٩٧.

9. The process of reviewing must be run confidentially and the written notes must return to the editor in chief.
10. Reviewer’s notes recommendations must be depended in acceptance publication decision.

Guidelines of Reviewers

Journal of Al-Aqeedah takes notice on the accreditation of highly standards and equality in reviewing process. It is interesting in all procedures of reviewing process. Its essential interest is to make the scientific reviewer examining the manuscript very well according to his/her major. The manuscript must not be under the reviewer's selfopinion. Reviewer must mention the reliable notes on the manuscript and return to the journal within fifteen days and the reviewing process is doing according to the following limitations:

1. The title and its approach to the content.
2. Validity of methodology and its approach to the content.
3. The documentation of the references and its modern ones.
4. Literature review and the scientific value adding to knowledge field.
5. the manuscript meeting journal policy and the instructions of publication.
6. the research paper drawing from previous studies? Reviewers must be mentioned that to the editor in chief.
7. Reviewers must mention and clarify the abstract that describe the content of the manuscript. Here must be relevance between the content of the manuscript and its idea in Arabic and English.
8. the author explaining to scientific results depending on theory frameworks.

3- The researcher must follow amending manuscript according to editorial board notes supporting to report of scientific reviewer.

4- I have no permission to do in original research paper except to get the consent from the editor in chief.

5- I undertake in charge of any modification legally and morally in all content of manuscript. and I hereby undertake as follows:

1- My own thinking of research.

2- To be concede copyright, publication, distribution of hard and soft copies of journal to journal of Al-Aqeedah or who is authorized.

Name of the first researcher:

Institution:

Email:.................................. No. mobile:............................

The names of participants (if there are)

Signature:

Date:

To/

NO.

Sub/ Undertaking of Publication

Date:

Editorial board please to tell you that we get your manuscript (...........)

Please, fulfill the following undertaking statement form and return it as quickly as possible to be ready for the review. It is important to know that we consider the date of receiving this statement as the staring of reviewing procedures.

Director

Dr. Ammar alsagheer

Undertaking Statement

I am (..) hereby sign and my manuscript title is (..)

I undertake that:

1- A research paper is unpublished and not present to other publisher as fully or summary. The research paper must not draw from any thesis or dissertation.

2- The instructions and the morals of publication must follow as mentioning in this journal and checking the language of manuscript.

by the editorial board or the reviewers.

6) The researchers must guarantee to work accredited research papers for meeting professional criterion and highly morals without changing the outcomes.

7) The researchers must use scientific methods to get the reality.

8) The researchers must be neutral and be far of extremism of opinion and the self. She/he must be openminded to the scientific reality.

9) The researchers must be accredited systematic approaches and further evidence to prove the hypotheses and getting the outcomes.

10) Reviewers must be assured that there have no plagiarism. It needs to mention to all published works.



Magazine publishing policy

The aim of the journal is to provide equal opportunities to all researchers. It is accepted the scientific research papers according to scientific and accredited contents. Journal's sight is to be a commitment to professional morals of publication which is highly interesting to researchers and reviewers with meet the aims and visions of the journal.

The following statement of morals of scientific publication of this journal has announcements and regulations particularly and morally to editor in chief, editorial board, reviewers and researchers. This is to be meeting with principles of global morals of publication committee (COPE).

1) Editor in chief is doing to achieve follow up and initially review the manuscripts and the validity or the excuse for the publication before sending to reviewers.
2) Editor in chief is doing with editorial board and the experts to select the suitable reviewers according to the subject of the manuscript and the major confidentially.
3) Journal presents reviewers' and experts' reports for the service and supporting researchers in an artistic way, methodology and information. This is for the quality of the research process.
4) There must be a commitment to prevent discrimination against enmity, sex, social race or religion excepting non commitment research methodology.
5) Journal has a commitment never using of the ideas of researches

a- Journal tells the author that track running during one week from the date of submission.

b- Journal tells the authors' acceptance papers with accepting of Editorial Board that they will publish during expecting date.

c- Reviewers may examine the papers with modifications or additions before publication that they return to the authors.

d- Journal tells the author that manuscript meets with a refusal without necessary to reasons.

e- Each author is granted one journal from the number including his/her publication.

name, book title, translation, volume , name of the press, place of printing, year of publication.

6- Manuscript must be included a list of references and bibliographies separately from the margins. Foreign references and bibliographies must add to as a list separately from Arabic ones with interesting in order of alphabet of the names books and papers in journals.

7- Tables, graphs and portraits should be printed on independent sheets and their references must be mentioned under them with the appearance of places in the body.

8- Curriculum vitae of the new author should be provided with the manuscript with mentioning to its submission to conference or scientific symposium. It needs to mention the scientific association which may sponsor or help.

9- Research must not publish previously.

10- Manuscript must be printed on A4 sheets with CD and minimum 25 pages simplified Arabic 16 font for the body and 14 for the margins with numerating order.

11- Order of research papers in journal are according to artistic procedures.

12- Manuscrpts must be reviewed confidentially for the validity of their publication. They do not return either acceptance or not. Procedures of tracking as follows:

Guidelines for Authors

The Journal of Al-Aqeedah is accepted research papers and accredited studies according to instructions of the scientific researches as follows:

1- Manuscripts should be followed rules and international standards of the scientific researches.

2- Publishable researches must be connected to the journal's main themes, namely:

a. Ancient and modern theology

b. Contemporary thought

c. Suspicions and responses

d. Al-Aqeedah library

e. Al-Aqeedah literature

3-The abstract must be in Arabic and English within one page containing the full title.

4- The first page must contain the title, the name of the authors, occupation, phone number and email.

5- The margins are in the body of each page and the sources and references at the end of the research. As for the method of writing the sources and references, it is written according to the international formula known as (Chicago) and it is as follows : Surname, author

International NO. ISSN: 2709-0841

Journal Management: 00964-7717072696

Our website : www.iicss.iq

Email: Aqeedah.m@gmail.com

Accredited number in the House of Books and

DocumentsBaghdad: 2465-2021

Position Address: Iraq – Al-Najaf AlAshraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex

.٨	Asst. Prof. Dr. Aqeel Sadiq Al-Asadi	Iraq	University of Basra, College of Arts, Department of Philosophy	Contemporary Islamic Thought
.٩	Asst. Prof. Dr. Mohammed Hamza Al-Shaibani	Iraq	University of Babylon, College of Islamic Sciences	Contemporary Islamic Thought

Arabic Proofreading

Dr. Fada'a Dhiab

English Proofreading

Assistant Lecturer Fadhil Shihan

➢ A quarterly scientific journal concerned primarily with the matters of doctrine as well as ancient and modern theology

➢ Issued by the Islamic Center for Strategic Studies- Al-Najaf Al-Ashraf

➢ Rabie alakhar (32) 1446 A.H.

AlAqeedah

A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

(32) Autumn – 2024 A.D.

Rabie alakhar – 1446 A.H.

Issued by

The Islamic Center for Strategic Studies

Committed to Religious Strategy

Al-Najaf Al-Ashraf

https://www.iicss.iq

Aqeedah.m@gmail.com

Islamic.css@gmail.com

Telephone: 00964-(07717072696)

Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex



A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

(32) Autumn– 2024 A.D.
Rabie alakhar – 1446 A.H.

Issued by
The Islamic Center for Strategic Studies
Committed to Religious Strategy
Al-Najaf Al-Ashraf



https://www.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com

